منہاج الفرقان
بین علم اللہ وعلم الانسان
ڈاکٹر خضر یٰسین

منہاج الفرقان

بین علم اللہ وعلم الانسان

ڈاکٹر خضر یٰسین

فاضل علوم اسلامیہ وعربیہ

انتساب

بنام سیدِ عالم وسرورِ این وآن

علیه التحیة و السلام

فہرست

حصہ دوم

دیباچہ (طبع اوّل)

قرآن مجید کو انسانی استعداد کے زائیدہ متون کی طرح فرض کر لینے کا اثر یہ ہے کہ انسانیت کی ہدایت کے لیے متبادل متون وضع کر لیے گئے اور ان سے حاصل ہونے والے نتائج قرآن مجید سے حاصل ہونے والی ہدایت کے نتائج فرض کر لیے گئے ہیں۔ اس کا دوسرا اثر یہ ہوا کہ قرآن مجید سے زندگی میں کسی تبدیلی کی توقع مذہبی ذہن میں مایوسی کی حد تک ناپید ہو گئی۔ مذہبی ذہن قرآن مجید سے بھی اسی طرح کی ہدایت کی توقع رکھتا چلا آیا ہے جیسی وہ کسی فقہ کی کتاب سے رکھتا رہا ہے۔ جدید مذہبی ذہن قرآن مجید کی حقانیت طبیعی علوم کے حاصلات سے ثابت کرنے کی سعی میں مصروف ہے۔ قدیم اور جدید مذہبی طبقات قرآن مجید کو علوم کا ماخذ مانتے ہیں اور ''علم'' تسلیم کرنے میں متردد ہیں۔ وہ قرآن مجید سے ایسے ایسے علوم دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جن کا انتساب قرون اولیٰ کے اصحابؓ کی طرف کرنا تو درکنار خود نبی اکرم ﷺ کی طرف کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ وہ یہ سوچنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں کرتے کہ قرآن مجید سے جس فہم و دانش کو اللہ کے رسول ﷺ نے حاصل نہیں فرمایا وہ کہاں سے جائز ہو جائے گی؟

استاذ یم ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ وفات سے کچھ عرصہ قبل ''منہاج الفرقان'' کے نام سے ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتے تھے۔ جس میں ''علم بالوحی'' اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم میں واقع فرق و امتیاز کو مزید واضح کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ ۱۴ جولائی ۱۹۹۵ء کو آپؒ کا انتقال ہو گیا اور یہ منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچے بغیر ختم

ہو گیا۔ آپؒ کے علم و فضل اور قدرتِ بیان کا بدل ممکن نہیں ہے تاہم آپؒ کے منہاجِ فکر کو آگے بڑھاتے ہوئے زیرِ نظر کتاب میں ''علم بالوحی'' کے اوصاف و خصائص کو اس طرح یک جا کر دیا گیا ہے کہ وہ انسانی استعداد کے زائیدہ علم سے کاملاً ممتاز و منفرد ہو جاتا ہے۔ اسی مناسبت سے اس کتاب کا نام ''منہاج الفرقان'' رکھا گیا ہے۔ پانچ ابواب میں پانچ مضامین شائع کیے جا رہے ہیں، ان تمام مضامین میں قدرِ مشترک ''کتاب اللہ'' یا ''علم اللہ'' کے مقام و مرتبے اور عز و مجد کا شعور ہے۔ اللہ کریم قبلہ استاذیمؒ پر اپنی بے شمار رحمتیں تا قیامت نازل فرمائے، آپؒ کی حیاتِ علمی کا ایک ہی نصب العین رہا ہے کہ ''علم بالوحی'' کو انسانی استعداد کے زائیدہ علوم سے متمیز کیا جائے۔ اسی مقصد کے ساتھ وابستگی نے آپؒ کی ساری علمی کاوش کو ایک رخ پر عمر بھر قائم رکھا ہے۔ قرآن مجید سے حاصل ہونے والے ''علم'' کو انسانی استعداد سے حاصل ہونے والے علم کے درجے پر دیکھنا اور سمجھنا اس امت کا سب سے بڑا اجتماعی المیہ ہے۔ ان مضامین میں اسی مشکل کو پیشِ نظر رکھ کر چند اہم مباحث کو موضوع بنایا گیا ہے۔

پہلے باب میں ''تقصیرِ متن'' کے مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ تقصیرِ متن کی ترکیب اردو کے قارئین کے لیے نامانوس اور اجنبی ہے۔ اس باب کا تفصیلی مطالعہ اس ترکیب کی اجنبیت کو ختم کرنے کا باعث ہوگا۔ تقصیرِ متن سے مراد کسی متن کا ایسا متبادل تیار کرنا ہے جو اصلی متن کے ناگزیر اوصاف کو محو کر دینے کا سبب بن جائے، کسی متن کے امتیازی اوصاف لازماً ناگزیر اوصاف نہیں ہوتے، البتہ ناگزیر اوصاف لازماً امتیازی اوصاف ہوتے ہیں۔ قرآن مجید کا متبادل ترجمہ کی صورت میں وضع کیا جائے یا تفسیر کی صورت میں وہ قرآن مجید کے ناگزیر اوصاف کو ضائع کرنے کا باعث بنتا ہے، اسے ہم ''تقصیرِ متن'' کہتے ہیں۔ دوسرے باب میں ''ہدایت'' کے محتویات کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے جن معنوں میں ہدایت ہے فقط انہی معنوں میں ''ہدایت'' ہے۔ نبی ﷺ کو جس الوہی ہدایت کی احتیاج تھی آج بھی قرآن مجید فقط اسی احتیاج کو رفع کرنے کا ذریعہ و ضامن ہے۔ تیسرے باب کا عنوان ''علم بالوحی اور علم بالقرآن'' ہے جس میں دونوں علوم میں فرق و امتیاز اور دونوں کی تحدیدات کو واضح کیا گیا ہے۔ بالعموم علم بالقرآن کو ''علم بالوحی'' کا مترادف فرض کر لیا جاتا ہے حالانکہ علم بالقرآن انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہے اور علم بالوحی انسانی استعداد کا زائیدہ علم نہیں ہے۔ چوتھے باب میں مسلم فکر کی ایک اہم غلط فہمی کو رفع کیا گیا ہے، اس غلط فہمی کا تعلق قرآن مجید کی نسبت اس خیال سے ہے کہ وہ ''ماخذِ علم'' ہے۔ قرآن مجید علم

بالوحی ہے اور اسے ماخذ علم فرض کرنے سے وہ انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ اس باب میں یہ واضح کیا گیا ہے قرآن مجید ''علم'' ہے اور ماخذِ علم نہیں ہے۔ پانچویں اور آخری باب میں حکم کی متمیز صورت پر مفصل بحث کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ''حکم'' کو حالات کے مطابق بنانا اور شے ہے اور حالات کو حکم کے مطابق بدلنا ہوتو ''ہدایت'' کی احتیاج ہوتی ہے۔ انقلاب اور اجتہاد دو الگ الگ طرز احساس اور طرز عمل ہیں، ان دونوں میں کوئی مطابقت نہیں پائی جاتی۔ قرآن مجید نبی ﷺ کی آرزو کے مطابق حالات کو بدلنے کی ''ہدایت'' ہے۔ اجتہاد کا محل منصوص حکم ہے اور نہ بن سکتا ہے، منصوص حکم ''غایت'' ہے جس کے مطابق حالات کو ڈھالنا ہے۔

مذکورہ بالا مضامین اور ان کے محتویات ہماری قدیم علمی روایت کا علمی جائزہ اور فکری محاسبہ ہیں۔ قارئین کرام سے گزارش ہے، اصولی مباحث کو اصول کی سطح پر دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کریں۔ اظہار و ابلاغ میں کمی و کوتاہی انسان کی ہستی کے ساتھ لگی رہتی ہے، اس لیے ہماری رہنمائی سے اعراض ہرگز نہ کیجیے۔ ہمارے موقف میں جہاں کہیں نقص یا غلطی محسوس کریں ہمیں ضرور آگاہ کریں۔ ان مباحث سے غور و فکر کے نئے دروازے وا کرنے سے زیادہ کتاب اللہ کے عز و مجد اور علو مرتبت کا شعور بیدار کرنا ہے۔ ہماری مذہبی زندگی کا حیران کن المیہ یہ ہے کہ قرآن مجید کے جتنے متعارف مصارف ہیں ان میں سے ایک کو بھی ''ہدایت'' کا عنوان نہیں دیا جا سکتا۔ ہم قرآن مجید کو جس طرح نظر انداز کر رہے ہیں اس کی مثال مسلمانوں کے ماضی میں شاید مشکل سے تلاش کی جا سکے۔

زیر نظر کتاب میں درج مضامین میں شریک کار کی حیثیت میرے محترم عزیز انجینئر محمد علی مخدوم اور انجینئر حافظ عمران حسین کو رہی ہے۔ یہ دونوں نوجوان جس تندہی سے اس کام میں میرے شریک فکر رہے ہیں اس کا اجر اللہ کی طرف سے انہیں ضرور ملے گا۔ محترم ارشاد الرحمٰن اور عزیزم حسنین عباس کے تعاون کا شکر گزار ہوں اور کتاب میں درج مباحث پر بحث و تکرار کے ذریعے سے جن احباب نے میری فکری رہنمائی کی ہے ان سب کا بے حد ممنون ہوں۔

خضر یٰسین

مظفر...، ۱۶/اکتوبر ۲۰۱۲ء

دیباچہ (طبع دوم)

دوسری جنگ عظیم میں بم کا ٹکڑا لگنے سے ایک فوجی کی ٹانگ کٹ گئی اس نے اپنے ساتھی فوجی سے درخواست کی کہ وہ اسے کیمپ تک اٹھا کر لے جائے۔فوجی نے اپنے ساتھی کو کندھے پر اٹھایا اور کیمپ کی طرف چل پڑا۔راستے میں اسے ایک سینئر آفیسر ملا اس نے کہا یہ تم کیا لاش لیے پھر رہے ہو؟ نیچے رکھو اسے! فوجی نے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے اسے نیچے رکھا تو حیران و پریشان نظروں سے اسے دیکھتا رہا، کیوں کہ اس کا سر ہی نہیں تھا، راستے میں دوسرے بم کے ٹکڑے سے اس کا سر کٹ گیا تھا مگر اسے پتہ نہیں چلا۔فوجی اپنے آفیسر سے یوں مخاطب ہوا: سر! اس خبیث نے مجھے کہا تھا کہ میری ٹانگ کٹ گئی ہے۔امر واقعہ یہ ہے کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ہم بھی علوم متداولہ کاندھے پر اٹھائے پھرتے تھے، انھوں نے ہمیں اس امر سے شناسائی دی کہ اس کی فقط ٹانگ ہی نہیں سر بھی کٹا ہوا ہے۔منہاج الفرقان بین علم اللہ و علم الانسان کی پہلی طباعت پر اہل علم کا ردعمل مثبت اور کم رہا ہے تو یہ فطری تھا۔علوم متداولہ کے ماہرین یا علمائے کرام نے ان مسائل پر توجہ نہیں دی، عامۃ الناس کا ذکر ہی کیا!

دوسری طباعت میں کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، دوسرا حصہ پہلی طباعت میں شامل نہیں تھا۔ حصہ اوّل میں طباعت اول کو اسی طرح شائع کیا جا رہا ہے جب کہ حصہ دوم میں علوم متداولہ کے دیگر اہم پہلوؤں پر ضروری بحث شامل کی جا رہی ہے۔حصہ اول کا تعلق فقط قرآن پاک سے ہے جب کہ حصہ دوم میں

سنت کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ کتاب وسنت کی صورت میں علم بالوحی بہ وسیلہ نبی علیہ السلام انسان تک پہنچا ہے۔ کتاب وسنت دونوں منزل من اللہ ہیں، دونوں میں انسانی علم وحکمت کو ادنیٰ ترین درجے میں دخل نہیں ہے۔ منہاج الفرقان کی اشاعت کی غرض ہی یہ ہے کہ علم بالوحی کو انسانی استعداد کے زائیدہ علوم سے ممتاز کیا جائے۔

عزیزم انجینئر محمد علی مخدوم اور انجینئر حافظ عمران حسین دونوں کا حصہ اس کتاب کی تیاری میں ہی نہیں تصنیف میں بھی برابر کا ہے۔ محترم محمد قاسم خان کا ساتھ ہر لحاظ سے قابل قدر ہے، میں اللہ کریم سے اس کی شان کے شایاں اجر کے لیے دعا گو ہوں۔ عزیزم حسنین عباس کا ممنون احسان ہوں، کتاب کی ترتیب و تشکیل میں معاونت کی ہے۔ ان کے علاوہ جن جن اصحاب نے کتاب کی تصنیف میں جو جو معاونت کی ہے سب کا شکریہ۔

ڈاکٹر خضر یٰسین

مورخہ ۱۳ر جون ۲۰۱۵ء

حصہ اوّل

مقدمہ

ا۔ ترجمہ اور ترجمانی دونوں دراصل متبادل کلام ہیں۔ اصل متن میں جن معانی کو بیان کیا گیا ہے، ترجمہ یا ترجمانی میں اسی معنی کو دوسری زبان یا دوسرے بیان میں از سرِ نو پیش کیا جاتا ہے۔ ترجمہ یا ترجمانی متبادل کلام نہ ہو تو وہ مستقل کلام متصور ہوگا اور ترجمہ یا ترجمانی نہیں ہوگا۔ اصل کلام اور متبادل کلام میں ایک اعتبار سے وحدت اور ایک اعتبار سے مغائرت ہوتی ہے۔ وحدت کا انحصار معنی کی عینیت اور مغائرت کا انحصار اظہار و بیان کی دوئی پر ہے۔ مستقل کلام اور منحصر یا متبادل کلام کا بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ مستقل کلام میں بیان کی طرح معنی بھی ابداع شدہ ہوتا ہے جبکہ منحصر یا متبادل کلام میں بیان جدید ہوتا ہے اور معنی پہلے سے بیان شدہ ہوتا ہے۔ جس معنی کو پہلے ایک بار بیان کیا جا چکا ہے اسی معنی کو دوبارہ بیان کیا جائے تو متبادل کلام وجود میں آتا ہے اور جس معنی کو پہلے بیان نہیں کیا گیا اس معنی کو بیان کیا جائے تو مستقل کلام وجود میں آتا ہے۔ قرآن مجید کا ترجمہ ہو یا ترجمانی وہ قرآن مجید کا متبادل ہی متصور ہو سکتے ہیں۔ بظاہر قرآن مجید کا ترجمہ یا ترجمانی شاید نقصان دہ شے معلوم نہ ہو، توجہ کرنے سے یہ سوال ضرور پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا کلام اللہ کا متبادل وضع کرنا ممکن ہے؟ کیا الوہی کلام کو انسانی کلام کی صورت دینا خود ایک مستقل ''مفسدہ'' نہیں ہے؟ یقیناً یہ ایک مستقل مفسدہ ہے۔ علت جو بھی ہو، الوہی کلام سے محرومی فی نفسہٖ انسانیت کا اتنا بڑا نقصان ہے کہ کوئی مصلحت بھی اس کا ازالہ نہیں کر سکتی۔

۲۔ ''کلام اللہ'' کو انسانی کلام فرض کرنا اور اس کے ساتھ ان تمام امکانات کو جائز خیال کرنا جو انسانی کلام کے ساتھ محض اس لیے قائم ہوتے ہیں کہ وہ انسانی کلام ہے اور الوہی کلام نہیں ہے، فقط فکر و دانش کا نقص نہیں بلکہ ایمان کے بنیادی مطالبات سے دوری کا نتیجہ ہے۔ ''کلام اللہ'' اور انسانی کلام میں لفظ ''کلام'' کا اشتراک اتنی بڑی غلط فہمی کا سبب نہیں بن سکتا کہ الوہی اور انسانی وجود کا تفاوت ہی شعور سے محو ہو جائے۔ جس طرح انسانی وجود، الوہی نہیں بن سکتا اسی طرح الوہی وجود بھی انسانی نہیں بن سکتا۔ الوہیت ''انسانیت'' کی برتر صورت نہیں ہے اور نہ انسانیت ''الوہیت'' کی کم تر صورت کا نام ہے۔ ''الوہیت'' انسانیت کی بالکل اسی طرح سو فی صد نفی ہے، جس طرح ''انسانیت'' الوہیت کی مطلق نفی ہے۔ شعور ایمانی کے بنیادی مطالبات سے روگردانی کے نتیجے میں فکر و نظر کا فساد ''الوہیت'' کو پیکر محسوس کی صورت دینے کی جدوجہد کرتا ہے تو اصنام پرستی وجود میں آتی ہے۔ بت پرستی کا بنیادی محرک الوہی حقائق کو انسان کے لیے قابل قبول بنانے کا جذبہ ہے، یہ فکر و نظر کا فساد نہیں ہے، یہ شعور ایمانی کے مطالبات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہے۔ ''کلام اللہ'' کو انسانی کلام کی صورت دینے اور انسانی کلام کی صورت میں پیش کرنے میں بھی وہی جذبہ کارفرما ہے۔ ''الوہیت'' کو انسانی صورت دینا کفر و شرک ہے تو الوہی کلام کو انسانی کلام میں ڈھالنا اور انسانی کلام میں پیش کرنا کہاں سے ایمان ہو گا؟

۳۔ الوہی ہدایت الوہی کلام میں مقید ہے اور الوہی کلام سے ہی الوہی ہدایت میسر آتی ہے۔ انسانی کلام میں الوہی ہدایت اسی طرح ناپید ہے جس طرح انسان کی وضع کردہ ہدایت الوہی کلام نہیں ہے۔ قرآن مجید الوہی کلام ہے اور الوہی ہدایت ہے، اس سے انسان اپنی مزعومہ ہدایت حاصل نہیں کر سکتا۔ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے الوہی ہدایت ہے اور ہر کسی کے لیے فقط اسی معنی میں ہدایت ہے جس معنی میں نبی ﷺ کے لیے ہدایت ہے۔ قرآن مجید سے ایسی کسی ہدایت کا کوئی امکان نہیں جو اصلاً اور فرعاً نبی ﷺ کی ذات میں متحقق نہ ہوئی ہو۔ قرآن مجید سے الوہی ہدایت پیغمبر علیہ السلام سے ہو کر دوسرے انسانوں کے لیے الوہی رہ سکتی ہے، جس ہدایت کا حوالہ نبی ﷺ کی ذات نہیں وہ ''الوہی'' نہیں ہے۔ قرآن مجید فقط ''کلام اللہ'' کی صورت میں اس الوہی ہدایت کا حامل ہے جو نبی ﷺ کو عطا ہوئی ہے، قرآن مجید کا ترجمہ یا ترجمانی ''کلام اللہ'' ہونے کے بجائے انسانی کلام ہے جو ''الوہی ہدایت'' کی حامل ہے اور نہ متحمل ہے۔ انسانی کلام میں قرآن مجید کے معنی کی تفہیم ممکن نہیں ہے، الوہی اظہار و بیان کو قرآن مجید نے انسان کے لیے چیلنج کے طور پر پیش کیا ہے۔ اگر قرآن مجید کے معانی کا

ابلاغ الوہی اظہار و بیان کے علاوہ میں ممکن ہوتا تو قرآن مجید اسے کبھی چیلنج بنا کر پیش نہ کرتا۔

۴۔ الوہی کلام سے حاصل ہونے والی ہدایت قرآن مجید میں اس طرح پوشیدہ نہیں کہ جسے غور و فکر سے دریافت کرنا پڑے، قرآن مجید خود ہی وہ ہدایت ہے۔ قرآن مجید کو ہدایت کا ماخذ قرار دینا گمراہی کا دروازہ کھولنا ہے۔ قرآن مجید الوہی ہدایت کا ماخذ نہیں بلکہ خود الوہی ہدایت ہے۔ انسان کا غور و فکر الوہی بیان کو محکوم نہیں بنا سکتا اور نہ ہی الوہی ہدایت کو اپنے غور و فکر سے دریافت کر سکتا ہے۔ قرآن مجید کے بیان پر ایمان رکھنا اور حکم پر عمل کرنا الوہی ہدایت پر فائز ہونا ہے۔ غور و فکر سے جو ہدایت تشکیل پاتی ہے وہ ذہن کا اختراع ہے، الوہی ہدایت انسانی ذہن کا اختراع نہیں ہے بلکہ قرآن مجید کا بلا واسطہ ادراک ہے۔ قرآن مجید سے الوہی ہدایت کے ادراک کی ایک ہی شرط ہے کہ وہ بعینہ وہی ہدایت ہو جو نبی ﷺ کو حاصل ہوئی ہے۔ قرآن مجید جس طرح جبریلؑ کے واسطے سے نبی ﷺ تک بغیر کسی کمی بیشی کے پہنچا ہے اسی طرح نبی ﷺ کے واسطے سے بے کم و کاست دوسرے انسانوں تک پہنچا ہے۔ وسیلہ جبریلؑ ہوں یا نبی ﷺ الوہی کلام کے ابلاغ میں کوئی فرق نہیں آتا، جس طرح نبی ﷺ جبریلؑ کے وسیلے سے حاصل ہونے والے الوہی کلام پر ایمان لانے اور رکھنے کے پابند ہیں، بالکل اسی طرح نبی ﷺ کے وسیلے سے حاصل ہونے والے الوہی کلام کے ''حق'' ہونے پر ایمان لانے اور رکھنے کے دیگر انسان پابند ہیں۔ نبی ﷺ کے لیے قرآن مجید الوہی ہدایت کا ماخذ نہیں ہے بلکہ خود الوہی ہدایت ہے۔ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے قانون کا ماخذ نہیں بلکہ خود قانون ہے، جس نے قرآن مجید کو ماخذ قانون بنایا ہے اس نے نبی ﷺ کی اطاعت و اتباع نہیں کی، نبی ﷺ کی اطاعت و اتباع اس نے کی ہے جس نے قرآن مجید کو قانون مانا ہے اور قانون بنایا ہے۔

۵۔ قرآن مجید ''علم بالوحی'' ہے، اس سے وہی علم میسر آتا ہے جس کا وسیلہ ''وحی'' ہے۔ جن علوم وفنون کا وسیلہ ''وحی'' نہیں ہے، قرآن مجید ان علوم وفنون کا مبدا ہے اور نہ ماخذ ہے۔ قرآن مجید فقط اس علم پر مشتمل ہے جو جبریلؑ کے وسیلے سے اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو اور نبی ﷺ کے وسیلے سے انسان کو عطا فرمایا ہے۔ قرآن مجید اصلاً ''علم اللہ'' ہے، ''علم اللہ'' بے کم و کاست رسول اللہ ﷺ کے شعور میں ''وحی'' کے واسطے سے پہنچا ہے اور اب بے کم و کاست مابین الدفتین میں محفوظ ہے۔ ''علم اللہ'' انسان کے علم کا مبدا ہے اور نہ ماخذ ہے، مقدمہ ہے اور نہ نتیجہ ہے، کل ہے اور نہ جزو ہے۔ ''علم اللہ'' انسانی علم نہیں ہے اور انسانی علم ''علم اللہ'' کا درجہ رکھتا ہے اور نہ پا سکتا ہے۔ انسان کا شعور ''علم اللہ'' کو فقط علیٰ حالہٖ قبول کر سکتا ہے اور اسے فقط یہی

کچھ کرنا ہے۔ علم اللہ کے حضور انسانی فہم و فراست بس ''اُمّی'' ہے۔ قرآن مجید کو شعور انسانی کے تینوں مدرکات میں سے کسی ایک کا موضوع بنا دیا جائے تو اس سے ''علم اللہ'' کا حصول ناممکن ہو جاتا ہے۔ شعورِ انسانی کے تین مدرکات یعنی ماخوذات، مخترعات اور مبدعات انسانی علم کا اصل اصول ہیں، انسانی علم ان تینوں مدرکات پر مشتمل ہے۔ مدرکات شعور میں ایک اور نوع ''ایمانیات'' کہلاتی ہے جو شعور انسانی کا بلاواسطہ ادراک نہیں ہے بلکہ بالواسطہ ادراک ہے۔ ماخوذات، مخترعات اور مبدعات شعور انسانی کے وہ مدرکات ہیں جن کا ادراک شعور بلاواسطہ حاصل کرتا ہے۔ ماخوذات ذہنیہ اور مخترعات ذہنیہ ''علم بالوحی'' نہیں ہیں چاہے ان کا مبدا قرآن مجید ہی کیوں نہ ہو!

۶۔ علم بالقرآن اور ''علم بالوحی'' کا بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ علم بالقرآن ماخوذات ذہنیہ یا مخترعات ذہنیہ پر مشتمل ہوتا ہے اور ''علم بالوحی'' کی وضع و تشکیل میں ذہن انسانی کا کوئی کردار نہیں ہے۔ جس علم کا ماخذ قرآن مجید ہے اس علم کا بانی مبانی عقل ہے، جس علم کا اختراع ذہن انسانی میں ہوا ہے چاہے قرآن مجید ہی کے کسی تصور پر مبنی کیوں نہ ہو ''علم بالوحی'' نہیں ہے۔ علمی اخذ و استفادہ عقل کا وظیفہ ہے مگر ''علم بالوحی'' عقل کے وظائف میں سے کسی وظیفے کا نام نہیں ہے۔ پیغمبر ﷺ کا انسان و بشر ہونا، اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ ''علم اللہ'' علیٰ حالہ تنزیلات ربانی کے ذریعے سے انسان کا شعوری ادراک بن جاتا ہے اور اخذ و اختراع کے ذہنی وظائف کی مداخلت کے بغیر ''نفس الشعور'' بن جاتا ہے۔ علم بالقرآن اخذ و اختراع کے ذہنی وظائف کا نتیجہ ہے، ''علم بالوحی'' اخذ و اختراع سے کاملاً خالی ہوتا ہے۔ قرآن مجید جس طرح نبی ﷺ کا علم اور شعوری ادراک ہے بالکل اسی طرح جب تک انسان کا ''نفس الشعور'' نہیں بن جاتا ''علم بالوحی'' سے محرومی کے سوا انسان کا مقدر کچھ نہیں! قرآن مجید پر مبنی اخذ و اختراع قرآن مجید کے ''نفس الشعور'' ہونے اور بننے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ ذہنی اخذ و اختراع کے لیے قرآن مجید کو تختہ مشق بنانے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ عقل کی اس نوع کی زور آزمائی کے لیے لاتعداد مظاہر ہیں، ان میں سے کسی سے بھی یہ کام لیا جا سکتا ہے۔ تنزیلات ربانی کے وسیلے سے حاصل ہونے والا ''علم اللہ'' جس نقص کا ازالہ کرتا ہے، انسان اسے اپنی قوائے ادراک سے یقیناً رفع نہیں کر سکتا۔

۷۔ فقہ اور اصول فقہ کا وظیفہ ''حکم'' کی ماہیت اور اطلاق کے امکانات کو بحث و تمحیص کے

ذریعے سے دریافت کرنا ہے۔ ''حکم'' یا قانون کی ماہیت و اطلاق سے وابستہ ذہن، انسان کی ہر مشکل کو ''حکم'' کے ذریعے سے حل کرنے پر اصرار کرتا ہے۔ فقہی ذہن قرآن مجید کو بھی قانون کا ایک ایسا ناقص و ناتمام ماخذ سمجھتا ہے جس کے ساتھ دیگر ماخذ شامل نہ کیے جائیں تو قانون کی ضرورت پوری نہیں ہوتی۔ قرآن مجید کو قانون کے مواخذ میں سے ایک ماخذ سمجھنے کا مطلب ہے کہ ''علم اللہ'' اور انسانی علم کو ایک قطار میں کھڑا کیا جاسکتا ہے۔ حکم کی ماہیت اور حکم کے اطلاق میں عملی تضاد رونما ہوتا ہے تو فقیہ اسے حالات کے تغیر کا نام دیتا ہے اور اسے حکم کے تغیر کی علت فرض کرتا ہے۔ ''حکم'' کے تغیر کی جدوجہد ہو یا جدید قانون سازی ہو، ''اجتہاد'' کہلاتی ہے۔ فقہی ذہن کا المیہ یہ ہے کہ وہ ''وحی'' کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کو انسانی استعداد کے زائیدہ علم سے ممتاز نہیں کرتا اور نہ یہ ہی سمجھنے کی کوشش کرتا ہے کہ انسان کے نفس کی نشوونما کا انحصار قانون سے زیادہ شعورِ اقدار پر ہے۔ اقدار کا شعور تربیت یافتہ ہو تو عقوبت کا خوف کوئی معنی پیدا کرپاتا ہے، وگرنہ فضائل پر جان نثاری کا جذبہ ٹھنڈا پڑ جائے تو عقوبت کا خوف بھی معصیت کوشی میں رکاوٹ نہیں بن سکتا۔ ''حکم'' کا شعور تربیت یافتہ ہو تو حالات کو حکم کے مطابق بنانے کا داعیہ فروغ پاتا ہے اور اگر نہ ہو تو حکم کو حالات کے مطابق بنانے کی تمنا سے انسان دست کش ہونے کے لیے کبھی تیار نہیں ہوتا۔ منصوص علیہ احکام کو منزل من اللہ مان لینے کے بعد حالات کے متغیر ہونے کی دہائی محض اس لیے دی جاتی ہے کہ ''علم بالوحی'' کو بھی انسانی علم کی طرح عارضی اور وقتی تقاضوں کی پیداوار فرض کرلیا گیا ہے۔

۸۔ ''علم بالوحی'' علم اللہ ہے، نبی ﷺ کی نبوت ہے، الوہی ہدایت ہے۔ انسانی شعور کی تخلیق نہیں ہے، انسانی علم نہیں ہے اور یہ انسان کا علم فقط اسی صورت میں بنتا ہے جب انسان اسے بالکل اسی طرح اپنے شعور کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوتا ہے جیسے یہ نبی ﷺ کے شعور میں اور علم اللہ میں ہے۔ ختم نبوت کا تصور اس عقیدے کا ضامن ہے کہ نبی ﷺ کی نبوت لفظاً اور معناً دونوں اعتبار سے اتمام یافتہ ہوچکی ہے۔ اب اس کے نئے الفاظ ممکن ہیں اور نہ نئے معنی ممکن ہیں۔ نبی ﷺ کی نبوت میں اب کوئی کمی ممکن ہے اور نہ بیشی ممکن ہے، قرآن مجید الفاظ و معانی کے اعتبار سے ہر قسم کے ترمیم و اضافے سے جس طرح ماضی میں پاک تھا اسی طرح مستقبل میں بھی پاک رہے گا۔ قرآن مجید کا ثنیٰ الفاظ میں ممکن ہے اور نہ معنی میں ممکن ہے، اس لیے قرآن مجید کا نہ ترجمہ ممکن ہے اور نہ ہی تفسیر ممکن ہے۔

☆☆☆☆☆

تقصیر متن: مفہوم ومضمرات

ترجمۂ قرآن مجید کا علمی انتقاد

ا۔ تقصیر متن ہو یا تفسیر متن دونوں صاحب علم اور تربیت یافتہ قاری کے وہ تصرفات ہیں جو وہ زیر مطالعہ متن میں بہ روئے کار لاتا ہے۔ ''تقصیر متن'' سے مراد متن کی ایسی تشکیل نو ہے جس میں متن کے ناگزیر اوصاف مفقود کر دیے جائیں یا مفقود ہو جائیں، یعنی متن کی ایسی ترجمانی یا ترجمہ جس میں متن کے وہ اوصاف محو ہو جائیں جن کی اساس پر وہ متن اپنی ہستی کا جواز رکھتا ہو۔ ہر متن کے اوصاف کی دو انواع ہیں، ایک نوع ''امتیازی اوصاف'' پر مبنی ہوتی ہے اور دوسری ''ناگزیر اوصاف'' پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ''امتیازی اوصاف'' لازماً ''ناگزیر اوصاف'' ہوں، مگر ''ناگزیر اوصاف'' لازماً ''امتیازی اوصاف'' ہوتے ہیں۔ قاری کی ''تشکیل نو'' سے متن کے امتیازی اوصاف جاتے رہیں تو متن کی تقصیر نہیں ہوتی۔ لیکن جب قاری کی ''تشکیل نو'' سے متن کے ''ناگزیر اوصاف'' مفقود ہو جائیں تو یہ ''تقصیر متن'' ہے۔ متن ایک مکتوب کلام ہے، جیسے خطاب یا تقریر منطوق کلام ہے جس میں الفاظ کے ذریعے سے مقاصد کا ابلاغ کیا جاتا ہے۔ کلام منطوق ہو یا مکتوب، ہر دو کی ''تشکیل نو'' ترجمانی یا ترجمے کے ذریعے سے سامع یا قاری انجام دیتا ہے۔ ''تقصیر متن'' یا ''تفسیر متن'' دونوں درحقیقت اس ترجمے یا ترجمانی کی صفات ہیں جنہیں قاری متن کی ''تشکیل

نو'' میں اختیار کرتا ہے۔ ''تقصیرِ متن'' کے مفہوم ومضمرات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ''کلام'' اور اس کے مضمرات کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔

۲۔ ''کلام'' دو اذہان کے مابین ابداع واخذِ معنی کا تعامل ہے، ایک ذہن میں معنی کا ابداع ہوتا ہے اور کلام کے ذریعے سے دوسرے ذہن میں اسی معنی کا اخذ ہوتا ہے۔ ابداع واخذ کی عینیت کا امکان صوتی اور غیر صوتی علامات پر منحصر ہوتا ہے۔ یہ صوتی یا غیر صوتی علامات جن کے ذریعے سے دو اذہان کے مابین ابداع واخذِ معنی کی عینیت کا تعامل وجود میں آتا ہے ''کلام'' کہلاتا ہے۔ لہٰذا متکلم کے تعلق میں کلام علامتوں کے وسیلے سے معنی کا ''اظہار وبیان'' اور سامع کے تعلق میں علامتوں کے وسیلے سے اخذ وتفہیم معنی کا نام ہے۔ علامتی وسائل کے ذریعے سے اظہار وابلاغ کا یہ عمل جسے ہم کلام کہتے ہیں، ہیئت کے اعتبار سے نظم اور نثر میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ نظم ونثر دراصل اظہار وبیان کی ہیئت کی صفات ہیں۔ ''نظم'' کلام یا اظہار وبیان کی ایک الگ اور مستقل ہیئت ہے، اسی طرح ''نثر'' مستقل اور جداگانہ ہیئت کلام ہے۔ لسانیاتی تاریخ میں قرآن مجید سے قبل اظہار وبیان کی تیسری ہیئت کا ذکر نہیں ملتا۔ تیسری نوع کی کلامی ہیئت کا تعارف قرآن مجید کے پیرائیۂ اظہار وبیان سے سامنے آیا ہے۔ قرآن مجید کی کلامی ہیئت بھی ایک مستقل اور منفرد ہیئت کلام ہے۔ قرآن مجید چونکہ الوہی کلام ہے اس لیے کلام کی ایک اور تقسیم بھی وجود میں آتی ہے جسے ہم کلام کی وجودی تقسیم کا نام دیتے ہیں۔ وجودی تقسیم کے اعتبار سے ''الوہی کلام'' اور ''انسانی کلام'' کا فرق سامنے آتا ہے۔ چنانچہ کلام کی پہلی تقسیم اس کے ''وجودی منصب'' کی بنیاد پر کی جاتی ہے جس کے نتیجے میں ''الوہی کلام'' کو ''انسانی کلام'' سے الگ کیا جاتا ہے اور کلام کی دوسری تقسیم ہیئتِ کلام کی بنیاد پر کی جاتی ہے جو ''نظم''، ''نثر'' اور ''قرآن مجید'' کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ وجودی منصب کے حوالے سے ''الوہی کلام'' اور ''انسانی کلام'' ایک دوسرے سے ممتاز ومنفرد ہیں اور ہیئتی حوالے سے نظم کو نثر سے ممتاز کیا جاتا ہے اور نثر کو نظم سے ممتاز سمجھا جاتا ہے اور قرآن مجید کی کلامی ہیئت نظم ہے اور نہ نثر ہے بلکہ وہ ''قرآن'' ہے جو ایک مستقل کلامی ہیئت ہے اور لسانیاتی تاریخ میں اپنا منفرد اور ممتاز مقام رکھتی ہے۔ ہم نے پہلے عرض کیا ہے کہ ہیئتِ کلام کا تعلق اظہار وبیان سے ہے لہٰذا نظم ونثر اور قرآن مجید کی کلامی ہیئت دراصل اظہار وبیان کی صفات ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہیں۔ قرآن مجید نے اپنی اسی ممتاز ومنفرد ہیئتِ کلام کو چیلنج کے طور پر پیش کیا ہے۔ آج تک انسان قرآن مجید کی کلامی ہیئت کو نہ اختیار کر سکا ہے اور نہ کبھی آیندہ کر سکے

گا۔ فقط اتنا ہی نہیں کہ انسان اسے اختیار نہیں کر سکا بلکہ اس کے متوازی یا مساوی ہیئت کلام کا ابداع بھی انسان کی قدرت نطق وبیان سے خارج ہے۔

۳۔ کلام کی ہیئت ابلاغ وترسیل معنی میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ ایک کلامی ہیئت سے نکل کر دوسری کلامی ہیئت میں مقاصد کا ابلاغ وترسیل ناممکن نہ سہی مگر بعض پیچیدہ نوع کے اشکال کا باعث ضرور بن جاتا ہے۔ اگر ہیئت کلام کے تغیر سے کسی نقصان کے بغیر معنی کا ابلاغ ممکن ہو تو ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں انتقال کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ہیئت کا یہ تغیر متن کے معانی کا ابلاغ زیادہ بہتر بنا دیتا ہے تو اسے ''تفسیر متن'' کہا جاتا ہے لیکن اگر ہیئت کا یہ تغیر متن کے معانی ومقاصد کے ابلاغ کو ناقص کر دے مگر سمجھا جائے کہ معانی کا ابلاغ بہر حال ہو گیا ہے تو یہ ''تصغیر متن'' کہلائے گا۔ جس ''تشکیل نو'' میں متن کے فقط امتیازی اوصاف ضائع ہو جائیں اس میں معنی کے ابلاغ میں واقع ہونے والا نقصان، بہر حال قابل تلافی ہوتا ہے۔ چنانچہ اس نوع کے نقصان سے متن کی ''تصغیر'' وقوع پذیر ہوتی ہے، جس کا مطلب ہے کہ متن کے مطالب و معانی کا ابلاغ کم تر درجے کی ترجمانی یا ترجمہ میں کر دیا گیا ہے۔ لیکن اگر ''تشکیل نو'' میں متن کے ''ناگزیر اوصاف'' مفقود کر دیے جائیں یا ہو جائیں تو ابلاغ وترسیلِ معنی میں واقع ہونے والا نقصان ناقابل تلافی ہوتا ہے جس سے متن کی تصغیر نہیں ہوتی بلکہ متن کی ''تقصیر'' ہوتی ہے۔ ہمیں یہاں اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ''تصغیر متن'' سے مراد متن کی ایسی ''تشکیل نو'' ہے جس میں متن کے ''امتیازی اوصاف'' مفقود کر دیے جائیں یا ہو جائیں۔ جب کہ ''تقصیر متن'' میں متن کی ایسی تشکیل نو یا ترجمہ یا ترجمانی کی جاتی ہے جس میں متن کے ''ناگزیر اوصاف'' محو ہو جاتے ہیں۔ ''انسانی کلام'' کی ہیئت کو ترک کرنے سے متن کے امتیازی اوصاف محو ہوتے ہیں جیسے شعر کو نثر میں بیان کرنے سے متن کی تصغیر ہوتی ہے کیوں کہ اس سے بیان کی ایک ایسی صفت مفقود ہوئی ہے جو جمالیاتی اعتبار سے زیادہ بہتر اور قاری یا سامع کے لیے زیادہ لائق التفات ہے۔ کلام کے جمالیاتی وصف کا ضیاع یقیناً ایک قابل لحاظ نقصان ہے تاہم یہ متن کی ''تقصیر'' نہیں کہلا سکتا۔ شعر کو نثر میں بیان کیا جا سکتا ہے اور بعض اوقات ایسا کرنا، ممکن ہے ضروری اور زیادہ موزوں ہو، اسی طرح نثر کو شعر کی صورت دی جا سکتی ہے اور بعض اوقات ایسا کرنا، ممکن ہے ضروری اور زیادہ موزوں ہو۔ ''انسانی کلام'' کا ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل ہونا ممکن ہے اور بعض اوقات ناگزیر ہوتا ہے، اگرچہ یہ انتقال بھی سلیم طبائع کے نزدیک معیوب اور ثقیل امر متصور ہوتا ہے۔ مگر جہاں تک ''الوہی کلام'' کی ''تشکیل نو'' یا

ترجمہ یا ترجمانی کا تعلق ہے تو اس سے متن قرآن کی ہیئت کو ترک کرنا پڑتا ہے جو قرآن مجید کا فقط "امتیازی وصف" نہیں بلکہ اس کا "ناگزیر وصف" ہے، جس کے مفقود ہو جانے کا مطلب قرآن مجید کا مفقود ہو جانا ہے اور یہی وہ شے ہے جسے ہم "تقصیر متن" سے یہاں تعبیر کر رہے ہیں۔ قرآن مجید کا ترجمہ "قرآن صغیر" ہی نہیں ہے، وہ کسی حوالے سے بھی قرآن مجید نہیں ہے۔

۴۔ ہیئتِ کلام معنی کے ابلاغ و ترسیل میں جو کردار ادا کرتی ہے یقیناً وہ اہم اور بنیادی نوعیت کا ہوتا ہے۔ ہیئتِ کلام کو بالعموم معنی کے ابلاغ و ترسیل میں تاثیر پیدا کرنے والے عنصر کی حیثیت سے موضوع بحث بنایا جاتا ہے۔ شعر کی تاثیر نثر کی تاثیر سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ نثر سے پیدا ہونے والی تاثیر کا مقابلہ یا موازنہ شعر کی تاثیر سے نہیں کیا جا سکتا، باوجودیکہ شعر اور نثر میں معنی کے ابلاغ و ترسیل میں بہت زیادہ فرق واقع نہیں ہوتا۔ معنی کا ابلاغ ہی موضوع ہو تو کلام کی مذکورہ دونوں ہیئتیں ایک دوسرے کے بالکل متوازی نہ سہی مگر ایک دوسرے سے اتنا دور بھی نہیں کہ ایک کی موجودگی دوسرے کی نفی متصور ہو۔ لیکن اگر معنی کے ابلاغ و ترسیل میں تاثیر کے ہونے کو ناگزیر ہی فرض کر لیا جائے تو شعر کو نثر پر بہر حال ایک درجہ کا تفوق حاصل ہے۔ اسی تاثیر کے حوالے سے دیکھیں تو ایک شعلہ بیاں خطیب خطابت کے زور پر معنی کے ابلاغ کے ساتھ تاثیر پیدا کرنے میں بھی کامیاب ہو جاتا ہے۔ جہاں تک ہیئت کی اس نوع کا تعلق ہے جو "الوہی کلام" کا ناگزیر وصف ہے تو وہ شعر ہے اور نہ نثر ہے، اندریں صورت اس کے ابلاغ و ترسیل معنی کو تاثیر سے مربوط کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نظم و نثر سے بہت بلند و بالا ہیئت ہے۔ اسے اپنی صحت اور علو مرتبت کے لیے انسانی کلام کے معیارات پر پورا اترنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ اپنی ہیئت کے درست ہونے کا معیار خود ہے اور ماسوا سے مستغنی ہے۔ لسانیاتی اعتبار سے قرآن مجید کی کلامی ہیئت کے لیے غیر قرآنی معیار اس لیے بے معنی شے ہے کہ اس کے متوازی کسی اور کلام کا کوئی ایسا ہیئتی معیار موجود ہی نہیں ہے جس کے پیش نظر اسے پرکھا جا سکے۔ قرآن مجید کی کلامی ہیئت کے ذریعے سے معنی کے ابلاغ و ترسیل سے وابستہ تاثیر ساقط نہیں ہوتی مگر فقط تاثیر سے کلام اللہ کے کلامی ہیئت کے علو کو پرکھنا ناممکن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ امور کلام اللہ کی کلامی ہیئت کے لیے معیار کی حیثیت نہیں رکھتے۔ قرآن مجید کے اظہار و بیان کی ہیئت اس کے معنی کے کشف و وضوح میں اتنی ہی موثر ہے جتنا معنی کے ابلاغ کی باریکیوں سے تاثیر کا عنصر وابستہ ہے۔

۵۔ قرآن مجید کی کلامی ہیئت کے بارے میں بنیادی نوعیت کا ایک سوال جب تک حل نہ کر لیا

جائے اس وقت تک قرآن مجید کے حوالے سے ''تقصیر متن'' کا مسئلہ نا قابل فہم رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ قرآن مجید کی کلامی ہیئت قرآن مجید کے معانی کے ابلاغ و ترسیل میں کیا کردار ادا کرتی ہے؟ قرآن مجید کی کلامی ہیئت جن معانی کے ابلاغ و ترسیل کی ضامن ہے، کیا ان معانی کے لیے اس ہیئت کی حیثیت ''ناگزیر ظرف'' کی ہے یا ان معانی کا محل و مستقر غیر قرآنی ہیئت بھی ہوسکتی ہے؟ کیا قرآن مجید میں بیان کیے جانے والے مقاصد کی الوہیت کو غیر الوہی بیان میں قائم و برقرار رکھنا ممکن ہے؟ اگر قرآن مجید کے معانی و مطالب کے ابلاغ کے لیے قرآن مجید کی کلامی ہیئت ''ناگزیر ظرف'' کی حیثیت نہیں رکھتی تو پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید کی ''تصغیر'' ہوسکتی ہے یعنی قرآن مجید کے ترجمہ کو بلا تردد ''قرآنِ صغیر'' کہا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں ''ترجمہ'' درحقیقت قرآن مجید کے محض ایک امتیازی وصف سے محروم ہے اور قرآن مجید کا اصل متن محض ایک امتیازی وصف سے اپنے ترجمے پر فوقیت رکھتا ہے۔ ترجمہ بھی اسی طرح ان الوہی مقاصد کا حامل ہے جس طرح خود قرآن مجید ہے۔ متن قرآن کو ترجمے پر فقط یہ فوقیت حاصل ہے کہ اس کے الفاظ اس کے معانی کی طرح ''منزل من اللہ'' ہیں، ورنہ جہاں تک الوہی معانی کے محل و مستقر ہونے کا تعلق ہے تو ترجمہ اور متن قرآن یکساں حیثیت کے حامل قرار پاتے ہیں۔ لیکن اگر قرآن مجید کی کلامی ہیئت قرآن مجید کے معانی کے لیے ''ناگزیر ظرف'' کی حیثیت رکھتی ہے تو یہ طے ہے کہ اس ہیئت سے باہر قرآن مجید کے معانی کا وقوع ناممکن ہے، یعنی قرآن مجید میں بیان کیے جانے والے الوہی مقاصد کا محل و مستقر غیر الوہی بیان نہیں ہوسکتا۔

۶۔ قرآن مجید کا ترجمہ یا ترجمانی متن قرآن کی ''تقصیر'' ہے اور متن قرآن کی ''تقصیر'' کا یہ عمل ایک نہیں دو مرحلوں پر مشتمل ہے۔ ''تقصیر'' کا پہلا مرحلہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب ''الوہی کلام'' کو ''انسانی کلام'' میں بدلا جاتا ہے۔ ترجمہ انسانی کلام ہے اور قرآن مجید کا متن ''الوہی کلام'' ہے۔ ''الوہی کلام'' کا ''انسانی کلام'' کے درجے پر ہبوط فی نفسہ ایک ایسا عمل ہے جسے بلا تردد ''تقصیر متن'' کہا جاسکتا ہے۔ الوہی ہونا یا انسانی ہونا کلام کا وجودی وصف ہے، کلام کا وجودی وصف بدل جائے یعنی ''الوہی کلام'' انسانی کلام کی صورت میں بدل دیا جائے تو ''تقصیر متن'' واقع ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید کے ترجمہ کی صورت میں قرآن مجید کی تقصیر کا دوسرا مرحلہ وہ ہے جو ہیئت کلام کے بدلنے سے وجود میں آتا ہے۔ قرآن مجید کی کلامی ہیئت انسان کے لیے قابل ابداع نہیں ہے۔ انسان کے اختیار سے باہر ہے کہ وہ قرآن کی کلامی ہیئت کو کام میں لا سکے، لہٰذا جب قرآن مجید کا ترجمہ کیا جائے گا تو ترجمے میں اس کلامی ہیئت کو پیدا نہیں کیا جاسکے گا جو قرآن مجید کا

''ناگزیر وصف'' ہے، لامحالہ کسی دوسری ہیئت کو اختیار کیا جائے گا جس کا نتیجہ ''تقصیر متن'' کی صورت میں سامنے آئے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ ممکن ہے نہ ترجمانی ممکن ہے۔ قرآن مجید کو الوہی کلام اور اس کی ممتاز و منفرد ہیئت کو الوہی معانی کے بیان کے لیے ناگزیر نہ سمجھا جائے تو پھر اس کا ترجمہ ہیئت سے محرومی کے ساتھ ممکن ہو جائے گا۔ ترجمہ یا ترجمانی کرنے والا غیر شعوری طور پر دراصل قرآن مجید کو محض ایک عربی متن خیال کرتا ہے اور اسے ان ''ناگزیر اوصاف'' کا حامل متن نہیں سمجھتا جن سے قرآن مجید کا الوہی کلام ہونا مشروط ہے۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرنے والا غیر شعوری طور پر ان منکرات کو قبول کرنے کے بعد ترجمے کی جسارت کرتا ہے۔ قرآن مجید کو قرآن مجید یا الوہی کلام ماننے اور اس کی کلامی ہیئت کا ادراک کر لینے کے بعد اس عظیم کلام کا متبادل بیان وضع کرنے یعنی ترجمہ کرنے کی جرأت کوئی نہیں کر سکتا۔ یاد رکھیے متن کا ترجمہ اس کا ''متبادل متن'' ہوتا ہے اور قرآن مجید کا متبادل غیر شعوری حالت میں ہی وضع کیا جا سکتا ہے، ورنہ اس کا دور دور تک کوئی امکان نہیں ہے۔

۷۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرنے والا پہلے مرحلے میں جس ابتلا کا شکار ہوتا ہے وہ قرآن مجید کے ''ناگزیر اوصاف'' کو ''امتیازی اوصاف'' فرض کر لینا ہے۔ کسی بھی متن کے امتیازی اوصاف اسے محض دیگر متون سے ممتاز کرتے ہیں، جب کہ متن کے ''ناگزیر اوصاف'' اسے دیگر متون سے فقط ممتاز ہی نہیں کرتے بلکہ اس متن کے ''وجود'' کا انحصار انھی اوصاف میں مضمر ہوتا ہے۔ متن کے ''ناگزیر اوصاف'' کی حیثیت متن کے لیے وجودی شرائط کی ہے، یعنی اگر وہ شرائط موجود نہیں ہوں گی تو وہ متن باقی ہی نہیں رہے گا۔ قرآن مجید کا الوہی کلام ہونا اس کی محض امتیازی صفت نہیں بلکہ یہ قرآن مجید کے قرآن مجید ہونے کی ''ناگزیر شرط'' ہے کیونکہ اس کا قرآن مجید ہونا اس کے الوہی کلام ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ اگر وہ الوہی کلام نہیں تو پھر وہ قرآن مجید بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنی مخصوص ہیئت میں نہیں ہے تو پھر بھی وہ الوہی کلام ہے نہ قرآن مجید ہے۔ مترجم بلا وجہ یہ خیال کر لیتا ہے کہ قرآن مجید کے معنی و مفہوم کو قرآن مجید کے ''ناگزیر اوصاف'' کے بغیر بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ گویا قرآن مجید کے معنی کو غیر الوہی کلام کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے نیز قرآن مجید کی کلامی ہیئت قرآن مجید کے معنی و مفہوم کے لیے ''ناگزیر ظرف'' کی حیثیت نہیں رکھتی۔ بالفرض قرآن مجید کی کلامی ہیئت قرآن مجید کے معانی کا ناگزیر محل و مستقر نہیں ہے تو پھر اس ہیئت میں غیر قرآنی معانی و مطالب کو بیان کرنا بھی ممکن ہوتا، لیکن جب یہ امر طے ہے کہ قرآن کی کلامی ہیئت میں غیر

قرآنی معانی ومطالب کو بیان کرنا ممکن نہیں ہے تو اس ہیئت کے قیام و بقا کے لیے تو صرف قرآن مجید کے معانی ومطالب ہی باقی رہتے ہیں جن کا وہ محل ومستقر بن سکتی ہے۔ قرآن مجید کی کلامی ہیئت کے لیے قرآن مجید کے مطالب ومفاہیم ہی محتویات ہیں تو ان کے لیے غیر الوہی ہیئت کلام کیسے کار آمد ہو سکتی ہے؟

۸۔ اگر قرآن مجید کو الوہی کلام نہ سمجھا جائے تو پھر اس کی حیثیت محض ایک ادبی شہ پارے کی ہوگی۔ عربی ادب کا ایک ایسا بے نظیر شہ پارہ جس کی کلامی ہیئت آج تک انسان وضع نہیں کر سکا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مستقبل میں بھی کوئی قادر الکلام انسان ایسا نہیں کر سکے گا۔ قرآن مجید کے ''الوہی کلام'' ہونے کا تصور ایک ''مذہبی عقیدہ'' ہے۔ ''مذہبی عقیدے'' کو اگر انسان کی عقل وفکر پر مبنی زندگی میں کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے تو اس سے دست بردار ہونا آسان کام ہے۔ لیکن اگر مذہبی عقیدے کو انسان کے نظری تصورات پر کسی نوع کی فوقیت حاصل ہے تو ہماری ہر علمی جدوجہد میں اس کا نمایاں مقام حاصل ہونا ضروری ہے۔ تمام انواع کے نظری تیقنات سے کہیں زیادہ یقینی انداز میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کی مثل کلامی ہیئت نوع انسانی کے لیے ناقابل ابداع ہے۔ جس کی بنیاد پر ماضی، حال اور مستقبل کے انسانوں کے بارے میں فیصلہ کن انداز میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس کی مثل پیدا نہیں کر سکتے۔ اسی عقیدے کی بنیاد پر قرآن مجید کا ''وجودی منصب'' ممتاز ومنفرد ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ متحقق ہوتا ہے۔ لیکن جب کوئی انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ''الوہی مقاصد'' کو انسانی کلام میں ناقص یا کامل انداز میں بیان کرنا ممکن ہے تو اس کا یہ خیال لاکھ حسن ظن یا حسن نیت پر مبنی ہی کیوں نہ ہو۔ حسن نیت زیادہ سے زیادہ ایمان کی نفی میں مانع ہوگا یعنی حسن نیت کی بنا پر اس کے صاحب ایمان ہونے کی نفی نہیں کی جا سکتی ورنہ اس کا یہ اقدام علماً اور ایماناً کسی طور بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ یہ خیال کرنا کہ الوہی کلام کا متبادل بیان ممکن ہے صرف ایمانی شعور کے مبادیات سے محرومی کو ہی ظاہر نہیں کرتا بلکہ علمی اعتبار سے شعور کے تربیت یافتہ ہونے کا تقاضا بھی کرتا ہے۔ شعور علمی اور شعور ایمانی کے تقاضوں سے کامل آگہی رسوخ فی العلم اور رسوخ فی الایمان کے بغیر میسر نہیں آتی۔

۹۔ انسانی کلام کا تجزیہ وتحلیل جس درجے کا بھی ہو اس کا ''وجودی منصب'' بہر حال قائم رہتا ہے، انسانی کلام کے تجزیہ وتحلیل سے وہ مشکل پیدا نہیں ہوتی جو ''الوہی کلام'' کے تجزیہ وتحلیل سے واقع ہو جاتی ہے۔ ''الوہی کلام'' کا تجزیہ وتحلیل اس کے ''وجودی منصب'' اور اس منصب سے وابستہ ''تقدس'' کے منافی طرز عمل ہے۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرتے ہوئے اس کے معانی کو ''الوہی الفاظ'' سے الگ فرض کرنا پڑتا

ہے، وہ تقسیم جس میں لفظ کو معنی سے جدا کیا جا سکتا ہے جس امکان کی نشاندہی کرتی ہے، انسانی کلام میں جائز اور ایک طرح سے علمی کارنامہ فرض کی جا سکتی ہے۔ مگر ''الوہی کلام'' میں یہ علمی کارنامہ ''الوہی متن'' سے محروم کر دینے کا باعث بن جاتا ہے۔ اگر قرآن مجید کا ترجمہ ممکن ہے تو قرآنی الفاظ و تراکیب کو علیٰ حالہ قائم و برقرار رکھنے پر اصرار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ''کلام اللہ'' کے ترجمے کا امکان اسے انسانی کلام بنا دیتا ہے جس میں معانی کے ابلاغ کو اظہار و بیان پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔ اگر معنی کا ابلاغ ہی اصل ہے جیسا کہ انسانی کلام میں سمجھا جاتا ہے تو چاہے انسانی کلام کی صورت میں ہو یا الوہی کلام کی صورت میں ہو یعنی اگر معنی کا ابلاغ ہو جائے تو دونوں صورتیں حصول مدعا میں یکساں حیثیت کی حامل ہیں۔ مگر الوہی کلام میں معنی کو لفظ پر وہ تقدم حاصل نہیں ہے جس میں لفظ کو ترک کرنا ممکن ہو۔ الوہی کلام میں الوہی الفاظ کی طرح الوہی معنی بھی اپنے وجودی منصب سے دور نہیں کیے جا سکتے۔ الوہی الفاظ اور الوہی معنی ہر دو کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا ''واجب'' ہے۔

۱۰۔ قرآن مجید کا ترجمہ کرنے والا اگر اپنے کام کا جائزہ لے تو اس نے ''الوہی کلام'' کا متبادل کلام وضع کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ متبادل کلام انسانی ہے، ''الوہی کلام'' کو انسانی کلام کی صورت دینا تربیت یافتہ ایمانی شعور کے لیے قابل فخر کارنامہ کبھی نہیں ہو سکتا۔ ''الوہی کلام'' کو انسانی کلام کی صورت میں پیش کرنا بالفرض ممکن ہو بھی تو یہ ایک احساس محرومی کو فروغ دینے والا کام ہے، قابل فخر اقدام نہیں ہے۔ جو قاری قرآن مجید کے ترجمہ پر قناعت کرتا ہے وہ کیسے یہ فرض کر سکتا ہے کہ اس نے ''الوہی کلام'' میں مضمر مقاصد تک رسائی حاصل کر لی ہے؟ تربیت یافتہ مذہبی شعور ''الوہی کلام'' سے محرومی کی کسی صورت پر قناعت کرنا پسند نہیں کر سکتا۔ ''الوہی کلام'' ایسی شے نہیں ہے کہ جس کے مضمرات کو کسی بھی صورت میں نظر انداز کرنا جائز ہو یا ممکن ہو۔ قرآن مجید کو ''الوہی کلام'' ماننے والا اس کا بدل کلام تیار کرنے کی کبھی کوشش نہیں کر سکتا۔ اگر کوئی اس کا بدل کلام وضع کرنے کی سعی کرتا ہے تو وہ یہ سمجھنے سے یقیناً محروم ہے کہ ایسا کرنا عملی اعتبار سے ممکن ہے نہ ایمانی لحاظ سے قابل اعتنا ہے۔

۱۱۔ مسلمانوں کی علمی تاریخ میں خلق قرآن کا مسئلہ اسی مشکل کا احصا کرتا ہے، اگر قرآن مخلوق ہے تو اس کو مخلوق کلام کی صورت دینا ناممکن نہیں لیکن اگر یہ ''الوہی کلام'' ہے اور مخلوق نہیں ہے تو اس کو مخلوق کلام کی صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ ہدایت کے تناظر میں یہ مسئلہ اور زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے جن معنوں میں ہدایت ہے فقط انہی معنوں میں ''ہدایت'' ہے۔ قرآن مجید سے فقط

وہی ہدایت میسر آسکتی ہے جو پیغمبر ﷺ کو میسر آئی ہے، جو کوئی قرآن مجید سے اسی ہدایت کا خواستگار نہیں، وہ گمراہی کا طلب گار ہے۔ اس صورت میں جب کہ قرآن مجید کا ترجمہ ''الوہی کلام'' ہے نہ ''قرآن'' ہے، جس کا مطلب ہے کہ ترجمہ نبی ﷺ کے لیے ''ہادی'' نہیں بن سکتا، تو جو شے نبی ﷺ کے لیے ''ہدایت'' کا باعث نہیں اسے امتی کے لیے ہدایت فرض کرنا اگر گمراہی نہیں تو کیا ہے؟ جب علمی تقاضے ایمان کے منافی اقدام کو مرغوب بنانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو ایمانی تقاضوں کا شعور پنپتا ہے اور نہ باقی رہتا ہے۔ علمی اعتبار سے اس کا دور دور تک کوئی امکان نہیں کہ قرآن مجید کی کلامی ہیئت کا ادراک کر لینے کے بعد اس کے مطالب کے بیان کے لیے کوئی اور ہیئت کلام اختیار کی جا سکے اور ایمانی اعتبار سے اس کا دور دور تک کوئی امکان نہیں کہ قرآن مجید کو ''کلام اللہ'' مان لینے کے بعد انسانی کلام میں بدلنے کی سعی کی جا سکے۔ قرآن مجید کے ترجمے سے نہ ''قرآن'' باقی رہتا ہے اور نہ وہ ''ہدایت'' باقی رہتی ہے جو فقط ''کلام اللہ'' ہونے سے مشروط ہے۔ مترجم کو اگر یہ خیال ہے کہ اس کے اقدام سے ''قرآن'' تو باقی نہیں رہا مگر وہ ''ہدایت'' باقی ہے جو قرآن مجید کے ''کلام اللہ'' ہونے سے مشروط ہے تو وہ قرآن مجید کے ''ہدایت'' ہونے کا شعور حاصل کرنے میں یقیناً ناکام رہا ہے۔

۱۲۔ ''کلام اللہ'' ہونے کی بنا پر قرآن مجید کا ترجمہ ممکن نہیں البتہ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ جب قرآن مجید کے ''ناگزیر اوصاف'' کو اس سے الگ کر لیا جائے تو وہ محض ایک عربی متن ہے اب اس کا ترجمہ ممکن ہے۔ قرآن مجید کا ''ہدایت'' ہونا اس کے ''الوہی کلام'' ہونے کے ساتھ مربوط اور مشروط ہے۔ ترجمہ کی صورت میں ''کلام اللہ'' ہی باقی نہیں رہا تو اس کے ساتھ وابستہ ہدایت کا مفقود ہونا بالکل بدیہی بات ہے۔ قرآن مجید کے معانی کو متن سے جدا کرتے ہی اس کا وجودی منصب ضائع ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی وجودی منصب کا لازمہ یعنی ''الوہی ہدایت'' بھی ختم ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید کا خلاصہ ممکن ہے نہ تفصیل و تفسیر ممکن ہے۔ قرآن مجید کی تلخیص، تفصیل، تفسیر اور تقصیر ایسے اقدامات ہیں جن کا ''مفروضہ اولیہ'' قرآن مجید کی ''الوہی صورت'' (مابین الدفتین) میں انسانی مداخلت سے پیدا ہونے والے تغیر کو جائز سمجھنا ہے۔ ''کلام اللہ'' کی الوہی صورت میں انسانی مداخلت سے پیدا کیے جانے والے تغیر کی جو بھی وجوہات اور مصالح ہوں ان میں سب سے زیادہ اہم وجہ اور مصلحت اس ''ہدایت'' کو قائم و برقرار رکھنے میں مضمر ہے جو اس کی ''الوہی صورت'' سے باہر ممکن نہیں ہے۔ ''الوہی کلام'' کی الوہی صورت اس کی الوہی ہیئت کی ضامن ہے اور

الوہی ہیئت اس کے الوہی ہدایت ہونے کی شرط ہے، الوہی صورت کے بغیر الوہی ہیئت قائم و برقرار نہیں رہ سکتی اور الوہی ہیئت کے بغیر الوہی ہدایت کے تمام امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔

۱۳۔ متن کی معنوی تفسیر کا شعور اس کی ہیئتی تفسیر سے زیادہ بڑی مشکل پیدا کر دینے کا باعث بنتا ہے۔ معنوی تفسیر کا شعور فرق مراتب کے شعور سے تعلق رکھتا ہے اس لیے اپنے تفہیم وادراک کے لیے خاصی ذہنی محنت کا طالب ہے۔ بالفرض مان لیا جاتا ہے کہ قرآن مجید کے معانی کا ابلاغ اس کی کلامی ہیئت اور وجودی منصب سے زیادہ ضروری ہے، انہیں ترک کر دینے سے اس درجے کی مشکل پیدا نہیں ہوتی جو قرآن مجید کے معانی کے عدم ابلاغ کی صورت میں ہوتی ہے۔ گویا قرآن مجید کے معانی کا ابلاغ اس کی کلامی ہیئت میں مقید نہیں ہے اور نہ ہی ''منزل من اللہ'' الفاظ سے مشروط ہے۔ معانی کو اظہار پر معنوی تقدم حاصل ہے لہٰذا معانی کے اظہار و بیان کا پیراہن تبدیل کر دینے سے کوئی بہت بڑا فرق نہیں پڑتا، زیادہ سے زیادہ متبادل اظہار و بیان کی تنقید کی جا سکتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ قرآن مجید کے معانی کا ابلاغ ہو سکا ہے یا نہیں؟ اظہار و بیان کا ثانوی ہونا اور معانی کا مقدم ہونا بالعموم بدیہی امر خیال کیا جاتا ہے اور یہ انسانی کلام میں واقعتاً بدیہی ہے کہ معانی کو اظہار و بیان پر وہی تقدم حاصل ہے جو مقصد کو ذریعے پر حاصل ہے۔ معانی کی حیثیت مقصد کی ہے اور اظہار و بیان کی حیثیت وسیلے کی ہے، مقصد کے قائم و برقرار رکھنے پر اصرار کرنا ایک جائز علمی مطالبہ ہے جبکہ وسائل کے قائم و برقرار رکھنے پر ضرورت سے زیادہ زور دینا علمی طرز عمل کے منافی ہے۔

۱۴۔ مذکورہ بالا فرض کو ہم نے اس لیے بیان کیا ہے تاکہ قرآن مجید کے متن کی ''معنوی تفسیر'' کا جو رویہ مسلم دنیا میں نشوونما پا چکا ہے اس کے محرکات کو بیان کر دیں۔ اور پھر یہ عرض کریں کہ انسانی کلام کے بارے میں اس مفروضے کے اہم تر اور درست ہونے کے باوصف قرآن مجید کے لیے اس کی حیثیت کیا ہے اور اس سے علم و ایمان کے لیے کتنے پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ انسانی کلام کے جن امور کو علمی استناد حاصل ہے ''الوہی کلام'' کے لیے انہیں علمی استناد میسر ہے اور نہ ہی ایمانی توثیق کی سند دی جا سکتی ہے۔

۱۵۔ فرق مراتب کا شعور کیا ہے؟ اور کیسے ممکن ہوتا ہے؟ ان مسائل کا ادراک اور حل جس ذہن میں واضح نہیں، اس پر قرآن مجید اور اس کی علمی اور ایمانی حیثیت کا عیاں ہونا تو دور کی بات ہے، روزمرہ کی اشیا و اعمال اور فضائل و اقدار کی معنویت اور اس معنویت کی قدر و قیمت کا احساس کبھی نہیں ہو سکتا۔ مذہبی عقیدہ کی نسبت پورے یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کا وہ یقین ہے جو حقیقت کے بارے میں اسے

''ظرف'' کی ہوتی ہے۔ظرف اصولاً وہی کہلاتا ہے جس کی طرف ابعاد محدودہ کا انتساب ممکن ہوتا ہے۔اگر لفظ کی دلالت کا مدلول ایک ہو، تو نفس ناطقہ کے قوائے ظاہری اور باطنی فقط ایک معنی میں صرف ہوتے ہیں اور اس معنی کی حدود سے خارج نہیں ہو پاتے، حتیٰ کہ انہیں یہ مہلت ہی میسر نہیں ہوتی کہ وہ معنی کی حدود سے باہر جھانک سکیں۔اس صورت میں ابعاد محدودہ معنی کی صفت قرار پاتے ہیں۔واحد المعنی لفظ اپنے معنی کا ظرف نہیں ''مظروف'' ہوتا ہے۔لفظ کی دلالت فقط ایک معنی میں مقید ہو اور سیاق کلام کا نظم کثرت تعبیر میں مانع ہو تو کلام کا ''معنوی نظام'' اپنے اظہار و بیان کا محدد ہوتا ہے۔جس کلام کا ''معنوی نظام'' اظہار و بیان کا محدد ہو، اس کے ابلاغ کو ''محکم'' قرار دیا جاتا ہے اور جس کلام کا ''معنوی نظام'' اظہار و بیان کا محدد نہ ہو اس کا ابلاغ ''متشابہ'' کہلاتا ہے۔اسی ''اظہار و بیان'' کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا ناگزیر ہوتا ہے جس کے معانی کو اس کے اظہار و بیان کے لیے ظرف کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔جس کلام میں لفظ کی حیثیت ظرف کی ہو اور معنی کی حیثیت مظروف کی ہو اس کے اظہار و بیان کو علیٰ حالہ قائم و برقرار رکھنا کلام کے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری نہیں ہوتا۔کلام کے اظہار و بیان کو فقط اسی صورت میں علیٰ حالہ برقرار رکھنا ناگزیر سمجھا جاتا ہے جب کلام کے معانی و مطالب کو ''ظرف'' کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔''کلام اللہ'' کے معانی و مطالب کو اس کے ''اظہار و بیان'' کے لیے ظرف کی حیثیت حاصل ہے اور اس کا ''اظہار و بیان'' جہاں قرآنی مطالب و مقاصد کا ظرف نہیں ہے وہ مقامات متشابہات کہلاتے ہیں، بایں ہمہ ان کی جگہ کوئی متبادل بیان نہیں رکھا جا سکتا۔قرآن مجید کے الفاظ و بیان کو برقرار رکھنا اس کے معانی کو قائم و برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے بالکل اسی طرح جیسے اس کے معانی کو برقرار رکھنے کے لیے اس کے اظہار و بیان کا قائم رہنا ناگزیر ہے۔

۱۷۔ نزول قرآن مجید کے ساتھ ہی اس کے الفاظ اور اظہار و بیان کو قائم رکھنے کی فقط کوشش ہی نہیں کی گئی بلکہ فقط انہی الفاظ اور اظہار و بیان کو ہی قائم رکھا گیا ہے جو ''منزل من اللہ'' ہے۔قرآن مجید کے الفاظ اور اظہار و بیان کو علیٰ حالہ برقرار رکھنے کے لیے نبی ﷺ کا خصوصی اہتمام فرمانا اور ''منزل من اللہ'' کلام کو بلا تاخیر کتابت میں لانا اور اس کے حفظ کا اہتمام کرنا ایسے اقدامات ہیں جو ''کلام اللہ'' کے الفاظ و اظہار کو اسی طرح قائم رکھنے کو ظاہر کرتے ہیں جس طرح وہ ''منزل من اللہ'' تھے۔علاوہ ازیں اگر قرآن مجید کے اظہار و بیان کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا ناگزیر نہ ہوتا تو قرآن مجید کے متشابہات کے لیے ایسے مترادفات کی عربی زبان میں کمی نہ تھی جن سے معنی کی یک جہتی متعین ہو جاتی۔قرآن مجید کے متشابہات کو قائم و برقرار رکھنا

ہی اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ قرآن مجید کے مطالب و معانی کے لیے متبادل بیان کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اگر قرآن مجید کا متبادل بیان ''تقصیر متن'' نہ ہوتا تو متشابہات کو برقرار رکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ پیغمبر ﷺ کا متشابہات کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا، ان کے ''منزل من اللہ'' ہونے پر ایمان رکھنا اوران کی تاویل کا تعاقب نہ کرنے کا حکم قرآن مجید کے الوہی اظہار و بیان پر قانع رہنے اور متبادل بیان وضع نہ کرنے کا اہتمام ہی تو ہے۔

۱۸۔ کسی متن کا ناقابل ترجمہ ہونا اس کا لسانی وصف نہیں ہے، زبان میں مترادفات کا وجود ترجمے کے جواز کی مضبوط دلیل ہے۔ مترادفات متبادل اظہار و بیان کے لیے وضع کیے جاتے ہیں۔ کسی متن کا ناقابل ترجمہ ہونا لسانی وصف کے بجائے اس کا ''وجودی وصف'' ہے، جب متن کا وجودی وصف ناقابل انتقال ہو تو اس کا ترجمہ محض اس بنا پر محال ہوتا ہے کہ ترجمہ یعنی اس کا متبادل بیان اس ''وجودی منصب'' سے محروم ہوتا ہے جو اس کے متن کا ناگزیر وصف ہے۔ لسانی اعتبار سے اس وقت متن ناقابل ترجمہ متصور ہوتا ہے جب اس کی ہیئت بیان ناقابل ابداع ہو۔ ایک ہیئت کلام سے دوسری ہیئت کلام میں انتقال کرنا عقلاً جائز خیال کیا جائے تو ہیئت کلام کی حیثیت کلام کے ''وجودی اصول'' کی نہیں ہوتی لیکن جس کلام کا ''وجود'' اس کی ہیئت میں مقید ہو اور ہیئت سے باہر اس کا ''وجودی امکان'' معدوم ہو جائے تو اس کلام کی ہیئت وجودی اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس متن کا اظہار و بیان اپنے مطالب و مقاصد کے لیے اسی طرح ناگزیر ہو جس طرح مطالب و معانی اظہار و بیان کے لیے ضروری ہوتے ہیں تو اس صورت میں ترجمہ کرنا ''تقصیر متن'' کہلاتا ہے۔ قرآن مجید کے ترجمہ یا ترجمانی میں مذکورہ دونوں مشکلات پوری قوت کے ساتھ موجود ہوتی ہیں، ترجمہ یا ترجمانی ''الوہی کلام'' ہونے کے وصف سے محروم ہوتا ہے اور قرآن مجید کے ہیئت کلام سے بھی محروم ہوتا ہے۔

۱۹۔ قرآن مجید کے ''متشابہات'' کو کما ہی برقرار رکھنا ناگزیر ہے تو کیا یہ ممکن ہے کہ ترجمہ کرتے ہوئے بھی ''کلام اللہ'' کے ''متشابہ'' کو کما ہی برقرار رکھا جا سکتا ہے؟ کیا قرآن مجید کے ''محکمات'' کو ترجمے میں ''محکم'' کی حیثیت حاصل رہے گی؟ قرآن مجید کے ترجمے یا ترجمانی میں ''کلام اللہ'' کے 'محکم' اور 'متشابہ' کو اسی صورت میں قائم رکھنا ممکن ہے جب مترادفات میں بھی لفظ اور معنی کی ظرفیت کا وہی نظام کارفرما ہو جو قرآن مجید میں ہے، بصورت دیگر قرآن مجید کا ''محکم'' ترجمہ میں ''متشابہ'' اور قرآن مجید کا 'متشابہ' ترجمہ میں ''محکم'' بن سکتا ہے اور یوں قرآنی متن کے پورے معنوی نظام کا ابلاغ مکمل طور پر منقلب ہو جائے گا۔ جب متبادل بیان میں اصل متن کا معنوی نظام مکمل طور پر منقلب ہو جائے تو ''تقصیر متن'' کی اس سے زیادہ بڑی مثال اور کیا

ہوسکتی ہے؟ قرآن مجید کے ترجمے میں قرآن کا متشابہ متشابہ نہیں رہتا اور قرآن مجید کا محکم محکم نہیں رہتا، بلکہ محکم متشابہ اور متشابہ محکم بن جاتا ہے۔ بایں ہمہ اگر کوئی سمجھتا ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ یا ترجمانی ممکن ہے تو اس پریشان کن حیرت اور حیران کن پریشانی کا ازالہ ناممکن ہے جو اس نوع کے فکر کا لازمی نتیجہ ہے۔ بالفرض قرآن مجید کے معنوی نظام کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا ناگزیر نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ قرآن مجید کا متشابہ ترجمہ میں متشابہ کی صورت میں ہو اور قرآن مجید کا محکم ترجمہ میں محکم کی صورت میں ہو، تو اس کا اثر کیا ہوگا؟ اس کا اثر یہ ہوگا کہ قرآن مجید کے محکمات کا محکمات رہنا اور متشابہات کا متشابہات رہنا غیر ضروری قرار پائے گا جس سے قرآن مجید کی ''ام الکتاب'' قائم رہے گی نہ باقی رہے گی۔ نہ وہ آیات باقی رہیں گی جن کی تاویل کے درپے ہونے کو ابتغائے فتنہ قرار دیا گیا ہے اور نہ وہ آیات قابل فہم رہیں گی جن کی بنا پر انسان مکلف قرار پاتا ہے۔ یہ اس قدر حیران کن قلب ماہیئت ہے جسے کوئی بھی صاحب علم اور صاحب ایمان نظر انداز نہیں کرسکتا۔

۲۰۔ قاری کی علمی ترجیحات ماتن کی ترجیحات سے ہم آہنگ نہ ہوں تو قاری کو ''حریت خیال'' کا داعیہ متن کے مندرجات سے فقط بے خبر ہی نہیں رکھتا بلکہ مطالعہ کے حاصلات کو بھی غیر معتبر بنا دیتا ہے۔ قرآن مجید کے ایسے قاری کا غیر ذمہ دارانہ رویہ بے نتیجہ کبھی نہیں رہتا جو اسے ''تشکیل نو'' دینے کا خواہاں ہو۔ قاری کا متن قرآن سے ایسا کوئی نتیجہ پیدا کرنے کا شوق جو اس کے خیال میں علم وفکر کے لیے کسی نئی جہت کا نشان راہ بن سکتا ہے اور اگر اس کے ابلاغ کے لیے قرآن مجید کی ''تشکیل نو'' ضروری ہے تو اس اقدام سے قبل اس کے لیے خود ''تشکیل نو'' کے مضمرات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ قرآن مجید کے ایسے قاری کی حیثیت عام قاری کی نہیں ہے جو اپنی مرضی سے متن میں معانی وضع کرسکتا ہے، یا متن کو اپنی ضرورت کی عینک سے دیکھ سکتا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ و بیان پر جس طرح ''ختم نبوت'' کی مہر ثبت ہے بعینہٖ اسی طرح اس کے ''معانی'' پر بھی ختم نبوت کی مہر لگی ہوئی ہے۔ قرآن مجید میں نئے معانی تلاش کیے جاسکتے ہیں اور نہ اس کے معانی کے لیے نئے الفاظ وضع کیے جاسکتے ہیں۔ قرآن مجید کے معانی و مفہوم کے لیے فقط وہی الفاظ معتبر ہیں جو نبی ﷺ پر نازل ہوئے ہیں اور وہی معنی درست اور معتبر ہیں جو نبی ﷺ نے سمجھے ہیں۔ جس نے قرآن مجید کے الفاظ سے وہی معنی و مفہوم نہیں سمجھے جو نبی ﷺ نے سمجھے اس نے قرآن مجید کو نہیں سمجھا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ قرآن مجید پیغمبر ﷺ کے لیے جن معنوں میں ہدایت ہے فقط انہی معنوں میں ''ہدایت'' ہے اور قرآن مجید کا ''ہدایت'' ہونا فقط انہی الفاظ و بیان میں محدود و مقید ہے جسے قرآن مجید نے اختیار کیا

ہے۔ اگر کوئی اس کے علاوہ قرآن مجید سے ''ہدایت'' کا طلب گار ہے اور اس کے بیان کو برقرار رکھے بغیر ''ہدایت'' کی جستجو کرتا ہے تو وہ یقیناً غلطی میں مبتلا ہے یا اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان الفاظ کو قائم و برقرار رکھے بغیر قرآن مجید سے ''ہدایت'' لینا ممکن ہے تو وہ بہت بڑی غلطی کا ارتکاب کر رہا ہے۔ قرآن مجید سے میسر آنے والی ''ہدایت'' اس کے الفاظ و اظہار میں مضمر معانی میں مقید ہے اور اس کے معانی اس اظہار و بیان میں موقوف ہیں جسے قرآن مجید نے اختیار کیا ہے یا جو ''منزل من اللہ'' ہے۔

۲۱۔　وحی خداوندی کو عقل انسانی کے مساوی خیال نہ کیا جائے تو اس کے ترجمہ یا ترجمانی کی صورت میں متبادل بیان وضع کرنے کی سعی نہ کی جائے۔ وحی خداوندی کو بھی اسی طرح کا ایک ذریعہ علم مان لیا جاتا ہے جیسا کہ عقل ہے، عقل کے حاصلات کو منتقل کرنے کے لیے کسی مخصوص ہیئت بیان کی ضرورت ہے اور نہ متبادل بیان وضع کرنے میں کوئی مضائقہ ہے۔ عقل کے لیے زبان و بیان ایک وسیلہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ ''وحی الٰہی'' کو بھی اسی طرح کا ایک ذریعہ علم مان لیا جاتا ہے تو اس کے اظہار و بیان کی حیثیت بھی ایک ایسے وسیلے کی بن جاتی ہے جس کا متبادل بیان وضع کرنا بعض اوقات فقط ضروری ہی نہیں ہوتا بلکہ مستحسن بھی ہوتا ہے۔ ''وحی خداوندی'' ایسی شے نہیں جس کو عقل انسانی کے درجے پر رکھا جائے اور عقل کے تعصبات سے اسے مزین کیا جائے۔ یہ عقل نظری کا فیصلہ ہے کہ کلام کا متبادل بیان بعض اوقات ناگزیر اور مستحسن ہوتا ہے۔ وحی خداوندی کے متبادل بیان کو مستحسن خیال کیا جا سکتا ہے نہ ہی اسے ناگزیر سمجھا جا سکتا ہے۔ وحی کو ایک حقیقت مان لینے کے بعد نفس انسانی اور جبریلؑ کے میڈیم کو ایک درجے پر نہیں رکھا جا سکتا۔ قرآن مجید کے الفاظ و اظہار کا وسیلہ جبریلؑ ہے اور ترجمہ کا وسیلہ نفس انسانی ہے۔ اگر نفس انسانی کا وسیلہ اور جبریلؑ کا وسیلہ مساوی وسائل کی حیثیت نہیں رکھتے تو ترجمہ کو درست کہنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔ اگر نفس انسانی اسی طرح کا وسیلہ علم نہیں جس طرح کا جبریلؑ ہے تو دونوں وسائل کو ایک مقام پر رکھنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟ ترجمہ کی صورت میں الوہی معنی نفس انسانی کے میڈیم سے اظہار و بیان کی صورت اختیار کرتے ہیں جب کہ قرآن مجید کے ابلاغ کا میڈیم جبریلؑ ہے، دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت ناقص و کامل کی نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اپنی ماہیئت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک کی ضرورت دوسرے سے پوری نہیں کی جا سکتی، ایک دوسرے کی ترقی یافتہ صورت نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ عقل ادنیٰ درجے کی وحی ہے اور وحی اعلیٰ درجے کی عقل ہے۔ عقلی ادراک حاصلاتِ وحی کا بروز ہے نہ کمون ہے نہ جزو

ہے نہ کل ہے، وحی فقط وحی ہے اور عقل فقط عقل ہے، اندریں صورت ترجمہ یا ترجمانی قرآن مجید کا متبادل ابلاغ کیسے بن جائے گا۔ جو قاری قرآن مجید کے معانی کو قرآن مجید کے الفاظ سے باہر کر دینے میں کوئی اشکال محسوس نہیں کرتا تو اسے چاہیے کہ پہلے اس امر پر ذہنی محنت کرے کہ کیا قرآن مجید قابل ترجمہ ہے یا نہیں ہے؟ اگر اس کی ذہنی کاوش اسے قرآن مجید کے قابل ترجمہ متن ہونے پر راضی کر لیتی ہے تو اسے ہمارا مخلصانہ مشورہ ہے کہ وہ اپنی اہلیت کے بارے دوبارہ اطمینان حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

۲۲۔ قرآن مجید کے متبادل اظہار و بیان وضع کرنے میں جو بھی غرض و غایت کارفرما ہو اور جو مصلحت بھی پیش نظر ہو، اس کے بارآور ہونے کا ادنیٰ ترین امکان قرآن مجید کی ''تقصیر متن'' کا روشن ترین امکان ہے۔ انسانی متون کے متبادل اظہار و بیان میں مذکورہ صورت حال پیش نہیں آ سکتی اس لیے کہ انسانی متن کا ترجمہ یا ترجمانی بہت ممکن ہے کہ اس کو علیٰ حالہ برقرار رکھنے سے زیادہ ضروری ہو اور بہت ممکن ہے کوئی بڑی مصلحت فقط ترجمے یا ترجمانی سے ہی حاصل کی جا سکتی ہو۔ مصلحت کے حصول کو انسانی متن کے بجائے اس کے ترجمہ یا ترجمانی سے حاصل کرنا زیادہ بہتر ہو یا ناگزیر ہو تو ایسا کرنا مستحسن متصور ہو سکتا ہے۔ ترجمہ سے انسانی متن میں واقع ہونے والی کمی زیادہ سے زیادہ متن کے امتیازی اوصاف کے محو کرنے کا باعث بن سکتی ہے اور ممکن ہے کہ یہ کمی اس مصلحت کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہو جو ترجمہ سے حاصل کی جائے۔ مگر جہاں تک ''الوہی متن'' کا تعلق ہے تو اس کا علیٰ حالہ برقرار رکھنا ہی سب سے بڑی فضیلت اور سب سے بڑی مصلحت ہے۔ کوئی مصلحت ''الوہی متن'' کو علیٰ حالہ برقرار رکھنے سے بڑی فضیلت قرار نہیں دی جا سکتی۔ مگر زیر بحث موضوع کا تقاضا محض یہ باور کرانا نہیں ہے کہ ''الوہی متن'' کو علیٰ حالہ برقرار رکھنا افضل الفضائل ہے، زیر بحث موضوع یہ ہے کہ قرآن مجید کا ترجمہ علمی یا ایمانی اعتبار سے ناممکن ہے۔ ہم نے اوپر کی معروضات میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ قرآن مجید کا متبادل بیان وضع کرنا عقلاً محال ہے اور ایماناً ناقابل قبول ہے۔ آخر الامر ایک انتہائی اہم اصول بیان کیا جاتا ہے، امید ہے صاحبان فکر و دانش اسے احتیاط سے دیکھنے کی سعی کریں گے۔ ''قرآن مجید پیغمبر ﷺ کی نبوت ہے، نبوت کا بدل ناممکن ہے، اس لیے قرآن مجید کا ترجمہ یا ترجمانی ناممکن ہے محال ہے''۔

والسلام علیٰ من اتبع الهدیٰ

قرآنی ہدایت کی معنویت

اور مسلم مذہبی دانش

ا۔ قرآن مجید کا ''ہدایت'' ہونا، مفہوم ومضمرات کے اعتبار سے محدود ومقید اور متعین ومشروط تصور کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ فقط اسی معنی میں ہادی ہے جس معنی میں محمد رسول اللہ ﷺ کا ہادی ہے اور اسی معنی میں ہدایت ہے جس معنی میں نبی ﷺ کے لیے ہدایت ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کی جو معنویت نبی ﷺ کے لیے ثابت نہیں، کسی اور کے لیے وہ ثابت کی جا سکتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ قرآن مجید جس ذات پر نازل ہوا ہے، الوہی ہدایت ہونے کی حقیقی معنویت فقط اسی ذات میں رکھتا ہے۔ قرآن مجید نازل محمد رسول اللہ ﷺ پر ہوا اور ہدایت کسی اور کے لیے ہو یہ ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید امت محمدیہ علیٰ صاحبہا التحیۃ والسلام کے لیے فقط اسی معنی میں ہدایت ہے جس معنی میں خود محمد رسول اللہ ﷺ کے لیے ''ہدایت'' ہے۔ قرآن مجید ''الوہی ہدایت'' ہونے کی حیثیت سے صاحب نبوتؐ کے حوالے سے امت محمدیہ علیٰ صاحبہا التحیۃ والسلام کے لیے ہدایت ہے، الوہی ہدایت کا معیاری تحقق فقط آپؐ کی ذات میں ہوا ہے۔ صاحبان ایمان کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ قرآن مجید کی الوہی ہدایت سے کسی ایسی معنویت کے درپے ہوں جس کا تحقق اصلاً نبی ﷺ کی ذات میں ثابت نہ ہو۔ اہل ایمان قرآن مجید کی ہدایت کی معنویت اپنے طور سے متعین کرنا

شروع کر دیں تو یہ فقط ایک غلط فہمی ہی نہیں بلکہ یہ خود ان کے ''ایمان'' کی بھی نفی ہے۔

۲۔ یہ امر پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے کہ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کی پیروی سے اپ ﷺ اللہ کے رسول نہیں بنے یعنی قرآنی ہدایت کی غایت آپ ﷺ کو رسول بنانا نہیں بلکہ اللہ کا رسول ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ کو یہ ''الوہی ہدایت'' عطا ہوئی ہے۔قرآن مجید متقین کے لیے ہدایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ''الوہی ہدایت'' کے ذریعے سے تقویٰ حاصل نہیں ہوتا بلکہ قرآنی ہدایت کے قابل حصول ہونے کی شرط تقویٰ ہے۔قرآن مجید صاحب ایمان بننے کی ہدایت نہیں بلکہ صاحب ایمان ہونا قرآن مجید کی ہدایت سے فیض یاب ہونے کے لیے ضروری ہے۔جو صاحب ایمان نہیں یا متقی نہیں ہے، وہ اس الوہی ہدایت سے فیض یاب ہونے کا اہل نہیں ہے۔گویا قرآنی ہدایت کے قابل حصول ہونے کی اولین شرط ایمان یا تقویٰ ہے۔

۳۔ نبی ﷺ کے لیے قرآن مجید کی الوہی ہدایت کے وقوع کی شرط محمد رسول اللہ ﷺ کی ''بشریت'' اور ''اُمیت'' ہے۔آپ ﷺ کا ''بشر ہونا'' اور ''اُمی ہونا'' دو ایسی صفات ہیں جن کی موجودگی الوہی ہدایت کے مہبط ہونے کی اساس کا حکم رکھتی ہیں۔''بشریت'' کا کوئی مفہوم محمد رسول اللہ ﷺ کے حوالے کے بغیر حقیقی نہیں ہو سکتا، اسی طرح ''اُمی'' ہونا بے معنی ہے اگر اس کا حوالہ الوہی ہدایت کے قابل ہونے کی شرط کا نہ ہو۔''بشریت'' اور ''اُمیت'' سے مستغنی ہونا ایک ایسا نقص ہے، جس کا ازالہ ممکن نہیں ہے۔جس انسان نے اپنے اندر کی اس ''بشریت'' اور ''اُمیت'' کی حفاظت نہیں کی جو محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں مہبط وحی ہونے کی اساس بنی ہے یا جس میں یہ دونوں صفات اسی طرح قائم نہیں ہیں جس طرح سے اللہ تعالیٰ نے انہیں خلق کیا ہے تو قرآن مجید اس کا ہادی ہے اور نہ وہ اس کی ہدایت سے فیض یاب ہونے کا اہل ہے۔

۴۔ ہدایت اصلاً مخصوص نوع کی ''ضلالت'' کے ازالے کا لائحہ عمل ہے۔وہ ''ضلالت'' جس کا ازالہ فقط قرآن مجید سے ممکن ہے اور کسی طرح سے بھی ممکن نہیں ہے، وہ فقیہ کو درپیش نہیں ہے، نہ حکمران اس سے دو چار ہے، وہ جرنیل کا مسئلہ ہے نہ سماجیات کے ماہر کو درپیش ہے اور اس ''ضلالت'' کے شعور سے کاروباری انسان بھی اپنے دیگر ابنائے جنس کی طرح عاری ہے۔قرآن مجید فقط ''الوہی مقاصد'' کے حصول کے لیے ''الوہی ہدایت'' ہے۔غیر الوہی مقاصد کے حصول کے لیے قرآن مجید ''الوہی ہدایت'' نہیں ہے اور نہ ان کے لیے ہدایت بن سکتا ہے۔جن اہداف کا تعین انسان خود کرتا ہے ان کے حصول کا لائحہ عمل بھی خود تیار کرتا ہے۔خود ساختہ اہداف ''الوہی ہدایت'' کے ذریعے سے حاصل کرنے کا امکان نہیں ہے اور نہ ''الوہی

مقاصد'' کا حصول انسان کے خود ساختہ لائحہ عمل سے ممکن ہے، چاہے انسان کا یہ خود ساختہ لائحہ عمل تقویٰ و تدین پر ہی مبنی کیوں نہ ہو۔

۵۔ وہ ''ضلالت'' جس کا ازالہ فقط قرآن مجید کی ''ہدایت'' سے ممکن ہے اور کسی طرح سے ممکن نہیں، اس ضلالت کا تعلق اگر اخلاقی پستی، مذہبی بے راہ روی اور سماجی ناہمواری سے ہوتا تو نبی ﷺ کی قبل از نبوت زندگی میں ان باتوں کی ادنیٰ سی نشاندہی ممکن ہوتی۔ نبی ﷺ وحی کے نزول سے قبل فقط سیرت و کردار کی پستی سے ہی محفوظ نہیں تھے، اعلیٰ انسانی اقدار کا نمونہ بھی تھے، علاوہ ازیں جہاں تک معاملہ فہمی اور فیصلہ سازی کا تعلق ہے تو اس کا عظیم الشان مظاہرہ حجر اسود کی تنصیب سے ہی ظاہر ہے۔ وہ ''ضلالت'' جس کا ازالہ وحیٔ قرآنی سے ہوا اس کا تعلق انسانی کردار کی پستی سے نہیں ہے۔ انبیا علیہم السلام کی زندگی انسانی کردار کی کوتاہی کے ادنیٰ ترین شائبہ سے بھی مبرا ہوتی ہے۔ قرآنی ہدایت کی غایت ''فوز و فلاح'' کے الوہی مقصود کا عدم وقوع ہی وہ ''ضلالت'' ہے جس کا ازالہ فقط قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' سے ممکن ہے۔ ''فوز و فلاح'' کے الوہی مقصود کے عدم وقوع سے پیدا ہونے والی ''ضلالت'' کا احساس، اخلاقی پستی میں مبتلا افراد میں کبھی نشو و نما نہیں پاتا۔ سیرت و کردار کا زوال نبیؐ پر نازل ہونے والی ''ہدایت'' سے فیض یاب ہونے میں فقط اس لیے مانع ہوتا ہے کہ ایسے افراد میں ''رضوان من اللہ اکبر'' کا شعور خوابیدہ ہو جاتا ہے جس کی بنا پر ''الوہی ہدایت'' کے ذریعے سے فوز و فلاح کے حصول کا امکان معدوم ہو جاتا ہے۔ فوز و فلاح کا الوہی مقصود ''انسان مرتضیٰ'' کے مرتبے پر فائز ہوئے بغیر کبھی حقیقت نہیں بنتا۔

۶۔ ''الوہی ہدایت'' کی غایت ''فوز و فلاح'' کا الوہی مقصود ''بشریت'' اور ''الوہیت'' کے مابین ربط و تعلق کے جس اصول پر قائم ہے وہ محمد رسول اللہ ﷺ کی ''بشریت'' سے محض اس لیے مشروط ہے کہ اس کے بغیر انسان ''بارِ امانت'' کے شعور سے آگاہ نہیں ہوتا۔ بشریت کی فوز و فلاح کا الوہی تصور فقط محمد ﷺ کی ''رسالت'' یا ''نبوت'' یعنی قرآن مجید سے قابل حصول ہوتا ہے۔ قرآن مجید محمد رسول اللہ ﷺ کے لیے ''انسان مرتضیٰ'' کی غایت کے حصول کی ''ہدایت'' ہے اور قیامت تک فقط اسی مقصد کے لیے ''ہدایت'' رہے گا۔ قرآن مجید کا ہدایت ہونا ہر معنی میں محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات کے ساتھ مشروط ہے اور مشروط رہے گا۔ جس معنی میں قرآن مجید کی ہدایت کو نبی ﷺ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو اس معنی میں قرآن مجید کا ''الوہی ہدایت'' ہونا محال ہے۔ جس معنی اور مفہوم میں قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے ''الوہی

ہدایت'' نہیں اس معنی میں وہ کسی کے لیے بھی ہدایت نہیں۔ اگر کسی کا خیال ہے کہ قرآن مجید نازل تو محمد رسول اللہ ﷺ پر ہوا ہے اور ہدایت کسی اور کے لیے ہے تو وہ یقیناً غلط ہے۔ اسی لایعنی خیال کا ایک شاخسانہ یہ ''وہم'' ہے کہ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے اور طرح سے ہدایت تھا اور مابعد میں اور طرح سے ہدایت ہے۔ قرآن مجید محمد رسول اللہ ﷺ کے لیے جس معنی میں ہدایت ہے ہر دور میں اور ہر ایک کے لیے فقط اسی معنی میں ''ہدایت'' ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کا ہر معنی فقط محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں متحقق ہوتا ہے اور اس الوہی ہدایت کا جو معنی آپ ﷺ کی ذات میں متحقق نہیں وہ کسی بھی دور میں اور کسی بھی ذات میں متحقق نہیں ہوسکتا۔

۷۔ ''بشر'' ہونا وہ بنیادی شرط ہے جو محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں اس الوہی ہدایت اور اس میں مضمر غایت کے حصول کی ناگزیر ضرورت ہے۔ ''بشر'' ہونے کا معیار محمد رسول اللہ ﷺ نہ ہوں تو قرآن مجید کی ہدایت کے متحقق ہونے کے تمام امکانات مفلوج ہو جائیں۔ بشریت کا معیار محمد رسول اللہ ﷺ کی بشریت کے علاوہ اور کسی کی بشریت نہیں ہے۔ ''بشر'' ہونے کے تمام ارفع امکانات محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں مکمل طور پر بہ روئے کار آچکے، اب کوئی امکان باقی نہیں جس کے وقوع سے انسان کی انسانیت نے مزید ترقی کرنی ہے۔ بشریت کی جس ''ضلالت'' کا ازالہ فقط قرآن مجید کی الوہی ہدایت سے ممکن ہے اس کا تصور بھی محمد رسول اللہ ﷺ کے حوالے کے بغیر ممکن ہے اور نہ قابل فہم ہے۔ حرص، بخل، بغض وعناد وغیرہ نفس پرستی کے شخصی رذائل ہیں، ان کا تعلق اس ''ضلالت'' سے نہیں ہے جس کا ازالہ فقط قرآن مجید سے ممکن ہوسکتا ہے۔ شخصی رذائل کے ازالے کا داعیہ ہر انسان میں پایا جاتا ہے، ان کے ازالے میں کامیابی کے لیے مذہبی ایمان کی قید ضروری نہیں ہے۔ ایمان باللہ انسان میں جس نوع کی ''فوز وفلاح'' کا شعور پیدا کرتا ہے اور اس کے حصول کا تقاضا کرتا ہے اگر اس کا حصول قرآن مجید کی ''ہدایت'' کے بغیر ممکن ہے تو قرآن مجید کے ''خاتم الوحی'' اور محمد رسول اللہ ﷺ کے ''خاتم النبیین'' ہونے پر اصرار کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ قرآن مجید سے وابستہ ''الوہی ہدایت'' کی غایت، نفس پرستی کے شخصی مظاہر کا خاتمہ اور بے نفسی کے شخصی فضائل کا فقط احیا نہیں ہے۔ فی الاصل الوہی ہدایت کی ''غایت'' ان تمام امور سے بہت بلند اور بہت ارفع ہے۔ نفس پرستی کے شخصی مظاہر کے خاتمے اور بے نفسی کے شخصی فضائل کا احیا ایسی غایت نہیں کہ جس کا حصول قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' سے ناگزیر طور پر مشروط ہو، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے علاوہ ''انسانی ہدایت نامے'' تشکیل دیے

گئے اوران سے یہ نتائج حاصل کیے جاتے ہیں۔ نفس پرستی کے شخصی مظاہر کا خاتمہ اور بے نفسی کے شخصی فضائل کا احیا انسان میں فقط اولوالعزمی کے داعیہ کو بیدار کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے مگر ''فوز وفلاح'' کا الوہی مقصود کسی طرح سے بھی انسانی ہدایت ناموں سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ رب العالمین کی رضا یا بی سے عبادت زندگی کی غایت بہت ارفع اور اعلیٰ شے ہے۔ زندگی اللہ عزوجل کی رضا کے مطابق ہو جائے، اس غایت کا حصول فقط اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی ''الوہی ہدایت'' سے ہی ممکن ہے۔

۸۔ قرآن مجید سے حصول ہدایت کی ایک اور لازمی شرط ''اُمی'' ہونے سے مشروط ہے، جس کا تقاضا ہے کہ قرآن مجید کے علاوہ انسان کے شعور علمی کا سرمایۂ فہم وفراست اور کسی نوع کی تفہیم وادراک نہ ہو۔ جس انسان کے شعور علمی کا سرمایۂ فہم وفراست فقط ''وحیِ خداوندی'' ہے یعنی شعور علمی کا محتویٰ فقط ''علم بالوحی'' ہے اور وہ ماسوا سے کاملاً مستغنی ہو چکا ہے، نوع بشر میں ''الوہی ہدایت'' سے فیض یاب ہونے کا فقط وہی ''اہل'' ہے۔ وحی خداوندی انسانی عقل کا تتمہ ہے نہ مقدمہ ہے۔ عقلی استدلال کے مقدمے میں ''وحی'' پہلا مقدمہ ہے اور نہ دوسرا ہے اور نہ ''وحی'' عقلی مقدمات کی تطبیق سے متخرج ہونے والا نتیجہ ہے۔ ''وحی'' عقل کے مدرکات کو سہارا دینے یا عقل کے مدرکات کی توثیق کرنے سے بہت بلند مرتبے کا حامل وسیلہ علم ہے۔ ''وحی'' عقل کی بیساکھی ہے اور نہ عقل ''وحی'' کا قاضی ہے۔ ''وحی'' کے حضور اگر عقل ''اُمی'' نہیں ہے تو الوہی ہدایت سے فیض یاب ہونے کی ''اہل'' نہیں۔ الوہی ہدایت کی اہلیت انسانی عقل کے ''اُمی'' ہونے سے مشروط ہے۔ عقل کا بہترین استعمال انسان ہونے کی واحد دلیل ہے، جس انسان کے ہاں عقل کا بہترین استعمال نہیں ہے اس کے نصیب میں ''وحی'' ایسے عظیم المرتبت ذریعہ علم وعرفان سے بہرہ یاب ہونا ممکن نہیں ہے۔ ''وحی'' عقل کی خادم نہیں ہے، یا وہ عقل کو مخدوم بنانے کے لیے نازل نہیں کی گئی۔ ''وحی'' کے ذریعے سے جو علم نوع انسان کو عطا کیا گیا ہے وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے ماخوذات عقلیہ کی مماثلت سے بہت بلند ہے۔ ''وحی'' اور عقل دونوں بطور وسیلۂ علم، ایک دوسرے پر قیاس کیے جا سکتے ہیں اور نہ ان سے حاصل ہونے والا علم ایک دوسرے کا بدل بن سکتا ہے۔

۹۔ ''اُمی'' ہونا ایک اہلیت ہے، یہ انسان کی فطری استعداد کا علیٰ حالہ قائم و برقرار ہونے کا نام ہے۔ عقل کے مدرکات کی رسمی یا غیر رسمی نفی کا نام ''اُمی'' ہونا نہیں ہے۔ ''اُمیت'' کا حامل ہونا شرف انسانیت کے منافی ہوتا تو قرآن مجید نبی ﷺ کی طرف اس لفظ کو منسوب نہ کرتا اور اگر ''اُمی'' ہونا علم بالوحی کے حصول

کی ناگزیر شرط نہ ہوتا تو پیغمبرؐ کو الوہی سکیم کے تحت بالاہتمام ''اُمی'' نہ رکھا جاتا۔ انسان کا اپنے قوائے علم و ادراک کے حاصلات پر لامحدود اعتماد ایسا طرز عمل ہے جو ''وحی'' کے حاصلات کو بطور ''علم'' قبول کرنے میں مانع ہو جاتا ہے۔ انسان علم بالوحی کی تحکیم پر غیر مشروط قانع ہو تو جو تصورات اس کے شعور کا احاطہ کیے رکھتے ہیں وہ فقط قرآن مجید کے بیان سے تشکیل پاتے ہیں۔ معمول کے قوائے علمیہ کے حاصلات پر لامحدود اعتماد کرنے والے ''انسان'' کا قرآن مجید کبھی علم نہیں بنتا تاوقتیکہ وہ غیر مشروط قناعت ''علم بالوحی'' کے ساتھ قائم نہ کر لے۔ نبی ﷺ کے لیے قرآن مجید کا ہدایت ہونا جس شرط سے بداہتاً مشروط نظر آتا ہے وہ فقط یہی ہے کہ قرآن مجید بذاتہٖ انسان کا ''علم'' بن جائے۔ حق کو بلاتردد قبول کرنے کی اہلیت مسخ شدہ نہ ہو تو علم بالوحی انسان کے شعور میں زیادہ یقینی رسوخ پیدا کرتا ہے۔ قبول حق میں مانع ہر نوع کی اہلیت شرف انسانیت کے منافی ہے وہ چاہے علم پر مبنی ہو چاہے بے علمی کا نتیجہ ہو۔ علم بالوحی کا یقینی ہونا ''اُمی'' ہونے کا تقاضا کرتا ہے تو ''اُمی'' ہونا ہی شرف انسانیت کی اعلیٰ ترین فضیلت ہے۔ قرآن مجید اسرع الفہم متن ہونے کی صفت سے اسی صورت میں موصوف ہوتا ہے جب قاری کا شعور ''اُمی'' ہونے کی صفت سے موصوف ہو۔

۱۰۔ قرآن مجید میں مضمر الوہی ہدایت اور اس کی غایت کے حصول کی شرائط کا حوالہ اپنے مبداو معاد میں محمد رسول اللہ ﷺ نہ ہوں تو ''علم بالوحی'' محض ایک مابعد الطبیعی مواد ہے جس کا استعمال عقل کے اختیار میں ہے۔ چاہے اسے قانون کے مبادی کے طور پر استعمال کرے، چاہے قانون کی غایت فرض کر لے۔ عقل کی عجیب فطرت ہے کہ جونہی ''علم بالوحی'' کو بطور علم قبول کرنے سے گریزاں ہوتا ہے، اس کے دیے ہوئے تصورات کو اپنی تنظیم اشیا میں فوراً ایسی کوئی حیثیت دینے کو تیار ہو جاتا ہے جو اس کے نزدیک بڑی عظمت کی حامل ہوتی ہے۔ عقل کی وضع شدہ تنظیمِ اشیا میں قرآنی تصورات کی ہر حیثیت ''علم بالوحی'' کو خام مواد کے درجے میں رکھ کر وضع ہوتی ہے۔ ''علم بالوحی'' کو ''علم'' کی حیثیت سے عقل فقط اسی وقت قبول کرتا ہے جب اسے اپنے ادراکات کے مساوی تصورات کی طرح یقینی خیال کر لیتا ہے۔ ''علم بالوحی'' نبی ﷺ کے لیے ایسا ''علم'' ہے جس میں انسان کے ذاتی علم جیسا ''تیقن'' زیادہ قوت کے ساتھ موجود ہے۔ ''علم بالوحی'' سے حاصل ہونے والا تیقن ذاتی علم کے تیقن کی جگہ نہ لے سکے تو وہ ''ہدایت'' جو نبی ﷺ کے لیے قرآن مجید کی صورت میں ہے، کسی انسان کو میسر نہیں آسکتی۔

۱۱۔ قرآن مجید بذاتہٖ علم بالوحی اور الوہی ہدایت ہے۔ قرآن مجید کا بذاتہٖ علم بالوحی ہونا اور بذاتہٖ

''ہدایت'' ہونا ہر نوع کے عقلی استدلال سے ماورا ہے، چاہے وہ استدلال استقرأ پر مبنی ہو یا استخراج کے منہاج سے تشکیل پائے۔ ''علم بالوحی'' انسان کے قوائے ادراک کا نتیجہ نہیں ہے۔ یہ وہ علم ہے جس کا وسیلہ ''وحی'' ہے۔ جس علم کا وسیلہ ''وحی'' نہیں ہے اس علم کے مدرکات کے لیے علم بالوحی ''خام مواد'' نہیں ہے۔ قرآن مجید کو علم بالعقل یا علم بالحواس کے لیے خام مواد کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے مگر اس صورت میں یہ امر بہر حال طے ہے کہ ''الوہی ہدایت'' ہونے کے باوجود اس سے وہ ''ہدایت'' حاصل نہیں کی جا سکتی جو قرآن مجید میں منحصر و مضمر ہے۔ الوہی ہدایت کا تحقق اور حصول فقط قرآن مجید کے ''علم بالوحی'' ہونے اور رہنے کے تصور سے مشروط ہے۔ جس علم کا مبدا ''وحی'' نہیں ہے اس کا خام مواد ''علم بالوحی'' سے حاصل کیا جائے تو نہ وہ علم رہتا ہے اور نہ ایمان بن سکتا ہے۔ ''علم بالوحی'' اور شے ہے اور ''علم بالقرآن'' بالکل مختلف شے ہے، یہ دونوں ایک نہیں ہیں، جب کسی علم کے لیے قرآن مجید کو بطور خام مواد کام میں لایا جاتا ہے تو یہ علم بالقرآن ہے اور جب خود قرآن مجید ''علم'' بن جائے تو یہ علم بالوحی ہے۔ قرآن مجید بذاتہٖ علم بالوحی اور بذاتہٖ ''ہدایت'' فقط اسی صورت میں ہے جب وہ انسانی علم کا خام مواد نہ ہو۔

۱۲۔ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے بذاتہٖ ''علم'' اور بذاتہٖ ''ہدایت'' ہے۔ نبی ﷺ کے لیے وہ کسی اور وسیلے سے حاصل ہونے والے علم کا خام مواد ہے اور نہ کوئی دوسرا ''علم'' اس کی توثیق و تصویب کا ''معیار'' ہے۔ اگر قرآن مجید بذاتہٖ ''علم'' نہ بنے تو ''وحی'' کے علاوہ دیگر وسائل سے حاصل ہونے والے علوم ''علم بالوحی'' کی صحت کا معیار قرار پاتے ہیں۔ قرآن مجید کے بذاتہٖ ''علم'' نہ بن سکنے کی اصل وجہ مذکورہ بالا خامی ہے۔ دیگر وسائل علم سے حاصل ہونے والے علوم کا علم بالوحی کے لیے معیار بن جانا دراصل ''اُمی'' ہونے کی اہلیت کے ضائع ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ قرآن مجید کے بذاتہٖ علم نہ بن سکنے کی وجہ جو بھی ہو، اس میں مضمر ''الوہی ہدایت'' سے محرومی بہر صورت یقینی ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت سے فقط وہی ''بشر'' شاد کام ہے جو ''علم بالوحی'' کے لیے اسی طرح ''اُمی'' ہے جس طرح نبی ﷺ ''اُمی'' ہیں، اس لیے کہ قرآن مجید کا بذاتہٖ علم بن جانا فقط ''اُمی'' کا مقدر ہے۔ وہ تمام ماخوذات ذہنیہ جن کا مبدا چاہے قرآن مجید ہی کیوں نہ ہو ''علم بالوحی'' نہیں ہیں، ''علم بالوحی'' ذہنی ماخوذات کا نتیجہ نہیں بلکہ قرآن مجید کے عین شعور بن جانے سے عبارت ہے۔ قرآن مجید اور انسانی شعور میں جب تک کامل اور مکمل عینیت واقع نہیں ہو جاتی ''علم بالوحی'' متحقق نہیں ہوگا۔ ذہن کے تمام قوائے ادراک قرآن مجید میں مقید، قرآن مجید سے مشروط اور قرآن مجید سے

متعین نہ ہوں تو عقل اپنے حکم ہونے سے دستبردار نہیں ہوتا۔ الوہی ہدایت سے فیض یاب ہونے کی یہی شرط ہے جسے صاحبانِ عقل قبول کرنے سے گریزاں رہنے کی وجہ سے محروم رہتے ہیں۔ بہر حال ''الوہی ہدایت'' علم بالوحی سے اور ''علم بالوحی'' الوہی ہدایت سے اس طرح مربوط ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر ممکن نہیں، علم بالوحی سے محروم الوہی ہدایت سے محروم ہے اور الوہی ہدایت سے فقط وہی محروم ہے جو ''علم بالوحی'' سے بہرہ یاب نہیں۔

۱۳۔ جب یہ امر طے ہے کہ علم بالوحی کسی حیثیت سے بھی دیگر وسائل علم کا ''خام مواد'' نہیں تو انسانی تہذیب وتمدن جن علوم پر قائم ہے یا جن علوم کی نشو ونما کا باعث بنتا ہے، ان کا بنیادی حوالہ فقط انسان کا تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ جن علوم کا مبدا انسان کا تجربہ ومشاہدہ ہے ان کی صحت وصداقت اور افادیت کا انحصار عمرانی اقدار پر ہوتا ہے۔ علم بالوحی کا مبدا انسانی تجربہ ہے اور نہ اس غایت کا حصول انسانی تجربے ومشاہدے پر مبنی علوم کا مرہون منت ہے۔ دیگر وسائل علم کے حاصلات میں ''علم بالوحی'' کو ''خام مواد'' کے طور پر استعمال کرنا نزول وحی کی غایت ہوتا یا نزول وحی کی غایت کا حصول دیگر وسائل علم کے حاصلات سے ممکن ہوتا تو یہ قرآن مجید ''رسول اُمیؐ'' پر نازل نہ ہوتا بلکہ کسی ایسی ذات پر نازل ہوتا جس کا بنیادی مسئلہ انسانی علوم کی توثیق وتوجیہ ہوتا اور نبی ﷺ کے علاوہ کوئی اور مصلح ان نتائج کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا جن کا حصول محض اس لیے ممکن ہوا کہ نبی ﷺ نے قرآن مجید کی غیر مشروط اتباع کی ہے۔ قرآن مجید کو اپنی علمی فتوحات کے لیے خام مواد کے طور پر استعمال کرنے والا دانش ور علم بالقرآن کو ''علم بالوحی'' پر ترجیح دیتا ہے، جس کی وجہ سے وہ قرآن مجید کے منشائے کلام سے ہی محروم نہیں رہتا، ان علوم میں بھی رسوخ حاصل کرنے سے محروم رہتا ہے جن میں بزعم خویش مہارت رکھتا ہے۔

۱۴۔ قرآن مجید کو علم بالوحی کی حیثیت سے قبول کرنا اور الوہی ہدایت سے فیض یاب ہونا، یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت سے فیض یاب ہونے کا تصور قائم ہی نہیں ہوتا اگر ''ہدایت'' اور ''فیض یابی'' دونوں بعینہ وہی نہ ہوں جو محمد رسول اللہ ﷺ کو فقط اتباع وحی سے حاصل ہوئی ہیں۔ قرآن مجید سے نبی ﷺ کی طرح مستفید ہونا، اتباع رسولؐ کے امکان کا اصل الاصول ہے بعینہ اتباع رسول ﷺ کے کوئی معنی نہیں اگر قرآن مجید سے انسانی سیرت وکردار کاملاً مستفاد نہ ہو۔ جس طرح رسول اللہ ﷺ کا علم قرآن مجید بذاتہ ہے اسی طرح آپ کا عمل بھی قرآن مجید بذاتہ ہے۔

قرآن مجید سے باہر نبی ﷺ کے علم یا عمل کو دیکھنا اور پرکھنا ایسا ہی ہے جیسے بغیر ترازو کے وزن کرنا۔ قرآن مجید بذاتہٖ جس کا علم نہیں اور قرآن مجید بذاتہٖ جس کا عمل نہیں اس کے علم کی طرح عمل کو بھی اتباع رسول ﷺ کی ہوا تک نہیں لگی۔ اتباع رسول ﷺ نبی علیہ السلام کے اعمال کی نقل کا نام نہیں ہے۔ اتباع رسول ﷺ نبی علیہ السلام کے اعمال کو نقل کرنے سے عبارت ہوتی تو عبداللہ ابن عمرؓ ہر لحاظ سے ابوبکرؓ اور عمرؓ سے زیادہ متبع سنت متصور ہوتے، جماعت صحابہؓ میں بھی یہ خیال ناقابل تصور رہا ہے کہ ابوبکرؓ و عمرؓ سے زیادہ متبع سنت ہونے کا کوئی دعوے دار ہو سکتا ہے۔ ابوبکرؓ اور عمرؓ کا امتیاز یہ ہے کہ قرآن مجید بذاتہٖ ان کا علم بن چکا تھا جس طرح وہ نبی ﷺ کا علم ہے، ان کا علم نبی ﷺ کے علم بالوحی کا ''عین'' نہ بن گیا ہوتا تو حسبنا کتاب اللہ کا دعویٰ نہ کیا جاتا۔ اتباع رسول ﷺ میں حق بجانب بس وہی ہے قرآن مجید بذاتہٖ جس کا اسی طرح علم و عمل ہے جیسے وہ نبی ﷺ کا بذاتہٖ علم ہے اور بذاتہٖ عمل ہے۔

۱۵۔ کتاب اللہ نبی ﷺ کے لیے ''ملتحد'' ہے۔ کمین گاہ میں تحفظ و تامین کا جو شعور انسان کے اندرونی اطمینان کے لیے درکار ہے، نبی ﷺ کو وہ ''بلاغ من اللہ و رسالتہ'' کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے۔ ''علم بالوحی'' ذاتی علم کی صورت اختیار نہ کر سکے تو وہ اطمینان جو محفوظ ترین کمین گاہ میں مامون ہونے سے وابستہ ہے قرآن مجید کو ''ملتحد'' کی حیثیت سے قبول کرنے میں مانع رہتا ہے۔ قرآن مجید کو جب تک ''ملتحد'' کی حیثیت سے قبول نہ کر لیا جائے اس کی ''الوہی ہدایت'' کے حصول اور وقوع کا امکان معدوم رہتا ہے۔ ہر ''ہدایت'' ملتحد نہیں ہوتی، ملتحد فقط مامون ترین ہدایت ہوتی ہے۔ حفاظت اور ہدایت کا یہ ربط و تعلق غیر معمولی ہے، الوہی ہدایت کے بغیر یہ ضمانت ممکن نہیں ہے۔ ہدایت کی ماہیت میں حفاظت کی ضمانت شامل نہیں ہوتی، ہدایت فقط ''ایصال الی المطلوب'' ہے، ہدایت میں حصول غایت کی ضمانت ہوتی ہے، حصول غایت کے دوران میں حفاظت کی ضمانت ہدایت کے تصور میں شامل نہیں ہے۔ قرآن مجید ایک ایسی ہدایت ہے جس میں حفاظت کی ضمانت شامل ہے، یہی اس کے الوہی ہونے کی دلیل ہے۔ الوہی ہدایت ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید جس غایت کے حصول کی ضمانت ہے وہ محض رہنمائی نہیں بلکہ اس غایت کے حصول تک ''ملتحد'' بھی ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت اپنے وقوع اور حصول غایت میں جن امور سے مشروط ہے وہی اس کے ''الوہی'' ہونے کی دلیل بھی ہیں۔ نبی ﷺ کے لیے قرآن مجید کی الوہی ہدایت حصول غایت تک محفوظ ترین کمین گاہ بھی رہی ہے، جس کا مطلب ہے کہ

قیامت تک قرآن مجید کی الوہی ہدایت اسی حفاظت کے ساتھ وقوع پذیر ہوگی۔ حصول غایت کی ہر وہ منصوبہ بندی یعنی ہدایت جو آخری دم تک محفوظ نہیں ہے وہ ''الوہی'' نہیں ہے۔

۱۶۔ ''کفر'' کی ناکامی اور ''ایمان'' کی کامیابی کی ضمانت فقط الوہی ہدایت میں ہے۔ الوہی ہدایت فقط ''کفر'' کی ناکامی اور ''ایمان'' کی کامیابی کی ضامن ہی نہیں، جدوجہد کے دوران میں محفوظ رہنے کی ضمانت بھی ہے اور نبی ﷺ کا یہی اسوہ حسنہ ہے۔ ''کفر'' و ''ایمان'' کی کشمکش میں ''ایمان'' کی ناکامی اور ''کفر'' کی کامیابی کا ادنیٰ ترین شائبہ ہدایت کے ''الوہی'' ہونے کے اعتماد کو ضائع کرنے کے لیے کافی ہے۔ ایمان یقیناً نیکی ہے مگر ہر نیکی ''ایمان'' نہیں ہے اور کفر یقیناً برائی ہے مگر ہر برائی ''کفر'' نہیں ہے۔ ''ایمان'' کا غلبہ ہر برائی کو مغلوب کر لیتا ہے اور ''کفر'' کا غلبہ ہر نیکی کو مغلوب بنا لیتا ہے۔ الوہی ہدایت ہر برائی کو مغلوب کر دینے اور ہر نیکی کو غالب بنا دینے کی غایت کے حصول کا محفوظ ترین لائحہ عمل ہے۔ کفر اور ایمان کی حدود میں کہیں بھی توارد نہیں ہے، کفر بالکل واضح ہے اور ایمان بھی بالکل واضح ہے۔ ''کفر'' نبی ﷺ کی نبوت کا فقط ''انکار'' ہے اور ''ایمان'' نبی ﷺ کی نبوت کا فقط ''اقرار'' ہے۔ کفر کا ایمان میں بدل جانا اور ایمان کا کفر میں تبدیل ہو جانا، نبی ﷺ کی نبوت کی محض تصدیق اور محض تکذیب سے مشروط ہے۔ نفاق ایمان کی نہیں کفر کی راہ ہے، ''کفر'' کے خلاف غلبہ حاصل کرنے کی ضرورت ہے اور نفاق سے حفاظت کی ضرورت ہے، الوہی ہدایت ان دونوں مطالبات کی ضمانت ہے۔ یہ الوہی ہدایت تھی جس کے باعث نبی ﷺ کفر پر غالب اور نفاق کی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہے۔ قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے جن معنوں میں ہدایت ہے قیامت تک فقط انہی معنوں میں ''ہدایت'' ہے۔

۱۷۔ ''کفر'' اور ''ایمان'' دو اصطلاحیں ہیں، ان کا مدلول لغت کے بجائے نبی ﷺ کی نبوت کی تصدیق اور تکذیب سے متعین ہوتا ہے۔ الوہی ہدایت کے مضمرات میں جس ''ایمان'' کو شرط کی حیثیت حاصل ہے وہ اس ضلالت کے احساس سے کبھی محروم نہیں ہو سکتا جس کا تعلق نبی ﷺ کے قبل از وحی دور سے ہے۔ وہ ''ایمان'' جو متقین میں ہدایت کا داعیہ پیدا کرتا ہے وہی ''کفر'' کے لیے موت کا حکم رکھتا ہے۔ کفر و ایمان کا تعلق نبی ﷺ کی تصدیق و تکذیب کے علاوہ امور سے ہو تو وہ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کے تحقق و تحصل کا موضوع نہیں ہے۔ ''ایمان'' کفر کے لیے بے ضرر ہو تو ''الوہی ہدایت'' کے ذریعے سے کسی کامیابی کا مکلف ہے نہ اس کا محتاج ہے۔ الوہی ہدایت کے حصول اور تحقق کی بنیادی ضرورت تقویٰ ہے، ''ایمان'' اور

تقویٰ ایک دوسرے کے لازم وملزوم نہیں، عین یک دیگر ہیں۔ الوہی ہدایت کی غایت تقویٰ کا حصول نہیں بلکہ الوہی ہدایت کے قابل حصول ہونے کی شرط تقویٰ ہے۔ اسی طرح قرآنی ہدایت سے ایمان حاصل نہیں ہوتا بلکہ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کے قابل حصول ہونے کے لیے ''ایمان'' ضروری ہے۔ قرآن مجید کی غایت تقویٰ ہوتا تو ھدی للمتقین نہ ہوتا، وہ ضلالت جس کا ازالہ فقط قرآن مجید سے ممکن ہے اور کسی ذریعے سے ممکن نہیں ہے وہ فقط متقین کو درپیش ہے۔ کفر اور ایمان کا تصور ہی ضائع ہو جائے اگر صاحب ایمان اس ضلالت کے شعور سے محروم ہو جس کا تدارک فقط الوہی ہدایت سے کیا جا سکتا ہے۔

۱۸۔ تقویٰ ایمان ہے اور ایمان ہی تقویٰ ہے، ایمان کے ذریعے سے انسان میں وہ شعور بیدار ہوتا ہے جو دنیاوی زندگی میں الوہی ہدایت کی احتیاج کو یقینی بناتا ہے۔ ''عقل'' کا بہترین استعمال زندگی میں جلب منفعت اور دفع مضرت کو اہداف بناتا ہے۔ تقویٰ اگر ایمان کا عین نہ ہو تو مذکورہ اہداف کے حصول کی ہر جدوجہد ''تقویٰ'' متصور ہوتی ہے۔ تقویٰ ایمان کا عین ہے اسی لیے صاحبِ نبوت اور مصدقینِ نبوت ہی ''متقی'' ہیں۔ قرآن مجید متقی بننے کا ''لائحہ عمل'' یا ''ہدایت'' نہیں ہے، یہ ان افرادِ انسانی کے لیے ''ہدایت'' ہے جو متقی بن چکے ہیں، یہ ایمان لانے کا لائحہ عمل نہیں بلکہ صاحبِ ایمان کے لیے ''ہدایت'' ہے۔ صاحب نبوت اور مصدقینِ نبوت کی زندگی کا نصب العین اور اس کے حصول کا لائحہ عمل یا ہدایت دونوں منزل من اللہ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ نصب العین اور اس کے حصول کے لائحہ عمل یا ہدایت میں کسی طرح کی تحریف صاحب نبوت خود کر سکتے ہیں اور نہ مصدقینِ نبوت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ سرِ مو اپنی عقل وفکر سے اس میں کمی یا زیادتی کر سکیں۔ صاحب نبوت کی زندگی کا ''نصب العین'' صوابدیدی ہے اور نہ اس کے حصول کا طریقہ یا ''ہدایت'' ان کا ذاتی ادراک ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ مصدقینِ نبوت میں سے کسی کا ذاتی ادراک اس بارے میں کوئی معنی رکھتا ہو؟

۱۹۔ الوہی مقاصد کا شعور ذاتی ادراک سے پیدا ہونے والے مقاصد سے خلط ملط ہو جائے تو ہر وہ مقصد الوہی متصور ہونا شروع ہو جاتا ہے جس میں عقل الوہی مقاصد سے مماثلت دریافت کرنے میں کامیاب ہو جائے۔ نفس پرستی کے رذائل سے اعراض اور بے نفسی کے فضائل کا میلان محض اس لیے ''تقویٰ'' متصور ہوتا ہے کہ ''ایمان'' کا شعور ہوائے نفس کو ہمیشہ راستے میں حائل پاتا ہے۔ نفس پرستی کے رذائل سے اعراض اور بے نفسی کے فضائل کا میلان ہر سلیم العقل انسان میں فطرتاً موجود ہے۔ انہی اہداف کو عقل جلب

منفعت اور دفع مضرت کے اصول کے تحت واجب الحصول رکھتی ہے اور حاصل کرتی ہے۔ انسانی احوال و عواطف کا ادراک رکھنے والے کے لیے ایسے اعمال وافعال ترتیب دینا مشکل نہیں جن سے بے نفسی کے فضائل پیدا ہو جائیں اور نفس پرستی کے رذائل معدوم ہو جائیں۔ یاد رکھنا چاہیے، ماخوذاتِ ذہنیہ کے تشکیل کردہ اعمال وافعال محض مبنی بر وحی اعمال وافعال سے مماثلت کی بنیاد پر ''الوہی ہدایت'' نہیں بن جاتے۔ وہ مقاصد الوہی نہیں ہو سکتے جن کو عقل نے محض اس لیے منتخب کیا ہے کہ ان میں الوہی مقاصد کے ساتھ کلی یا جزوی مشابہت پائی جاتی ہے۔ تقرب الی اللہ اور انابت الی اللہ دونوں ''الوہی مقاصد'' فقط اسی وقت بنتے ہیں جب ان کا استناد نبی ﷺ سے مشروط ہو، اگر ان کے حصول کا طریقہ کار نبی ﷺ سے مشروط نہیں ہے تو یہ محض تصورات ہیں جن کا مبدا ماسوائے عقل، کچھ نہیں ہے۔ جن مقاصد کے حصول کا طریقہ کار یا ''ہدایت'' الوہی ہونے سے مستغنی ہے، ان مقاصد کا الوہی ہونا ناممکن ہے۔ الوہی مقاصد کو الوہی ہدایت سے اور الوہی ہدایت کو الوہی مقاصد سے وہی تعلق ہے جو زندہ بدن کو جان سے ہے۔

۲۰۔　''الوہی مقاصد'' اور ''الوہی ہدایت'' کو عقل کے وضع کردہ مقاصد اور ان کے حصول کے طریق عمل سے الگ کرنے اور رکھنے سے عقل کے علو مرتبت میں کمی آتی ہے اور نہ اس سے زندگی میں عقل کی احتیاج سے استغنا ظاہر کرنا مقصود ہے۔ عقل سلیم زندگی میں اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ عقلِ سلیم کا ہی فیصلہ ہے، کہ ''وحی'' ہر اعتبار سے ممتاز اور منفرد ذریعۂ علم ہے۔ ''وحی'' عقل کے حاصلات کو ایک مستقل حیثیت دیتی ہے۔ انسان کے ارادی اعمال وافعال ہی اس کے صاحب عقل ہونے کی علامت ہیں۔ ''وحی'' اس لیے عقلِ عملی پر مبنی اعمال وافعال کو اہمیت دیتی ہے۔ ''وحی'' کے حاصلات فقط ''ایمان'' ہیں، اس لیے وہ ''ایمانی علم'' کہلاتے ہیں۔ عقل کے حاصلات کسی طرح سے ''ایمان'' نہیں ہیں، اس لیے وہ ''نظری علم'' کہلاتے ہیں۔ عقل کے حاصلات اور وحی کے حاصلات میں امتیاز کا شعور قائم نہ رہے تو علمی ایمان ''ایمانی علم'' بن جاتا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر ''عقل پرست'' انسان علمی ایمان کو ''ایمانی علم'' پر فوقیت دیتا ہے، اس کی چاہت ہوتی ہے، ''ایمانی علم'' کے محتویات علمی ایمان کی صورت اختیار کر لیں۔ مذہبی ذہن کی مابعد الطبیعیاتی فکر یعنی علم کلام ''ایمانی علم'' کو علمی ایمان بنانے کی جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ نبی ﷺ کا علم آپ ﷺ کے ایمان کا اور آپ ﷺ کا ایمان آپ ﷺ کے علم کا عین ہے، منزل من اللہ وحی آپ ﷺ کے شعور کا جزو لاینفک ہے حتیٰ کہ معمول کے ذرائعِ علم آپ ﷺ کے مبنی بر وحی ادراک کے سامنے کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔ جب تک انسان ایمانی

محتویات کو علم بنانے میں اور اپنے علم کو ایمان بننے سے بچانے میں کامیاب نہیں ہو جاتا ''الوہی ہدایت'' کی اس معنویت سے فیض یاب نہیں ہو سکتا جو نبی ﷺ کے لیے ثابت ہے۔

۲۱۔ علم بالوحی ''ہدایت'' ہونے کی حیثیت سے غیر مشروط تعمیل کا تقاضا کرتا ہے، کیوں اور کس لیے، یہاں بے معنی سوال ہیں۔ یوں تو ہر ''ہدایت'' فی الاصل تعمیل یا امتثال امر کے لیے ہوتی ہے، اس لیے کہ ہدایت یا ہادی کا تصور جس نوع کی برتری اور تعظیم کے شعور کو لازم کرتا ہے اس کا تقاضا ہے کہ بلا چون و چرا اس پر عمل کیا جائے۔ ''ہدایت'' اور ''چون و چرا'' ایسے دو متضاد فی الاصل تصورات ہیں جنہیں یک جا نہیں کیا جا سکتا۔ الوہی ہدایت اور الوہی ہادی کے ساتھ یہ برتری اور تعظیم بہت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے، الوہی ہدایت میں کیوں اور کس لیے کا مسئلہ فقط اسے درپیش ہوتا ہے جو بطور ''ہدایت'' اسے قبول کرنے کے شعور سے عاری ہے۔ الوہی ہدایت کی صحت کا معیار کیوں اور کس لیے کے سوالات کے جواب میں مضمر نہیں ہے، وہ درست ہے اس لیے کہ وہ ''الوہی'' ہے۔ انسان کی وضع کردہ ''ہدایت'' نتیجہ خیز ہونے تک درستگی کے معیار پر فائز نہیں ہوتی۔ الوہی ہدایت کو انسانی ہدایت کے مساوی خیال کیا جائے تو اور بات ہے ورنہ نتیجہ خیزی کی ضمانت اس کے محض ''الوہی'' ہونے میں مضمر ہے۔

۲۲۔ ''ہدایت'' کا تصور ایسا ہے جس میں ''تعمیل'' اصل ہے اس لیے وہ ''تفہیم'' پر مقدم ہے۔ ''ہدایت'' کے تصور میں ارادۂ تفہیم اگر ارادۂ تعمیل پر مقدم ہو جائے تو ''ہدایت'' کا وقوع بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ ہادی اور مہتدی کے مابین جس تعلق کو ''ہدایت'' کہا جاتا ہے وہ ہادی کو علم، شعور، آگہی اور احساس کے اعتبار سے مہتدی سے بہت ارفع اور اعلیٰ ہونا ظاہر کرتا ہے۔ ''ہدایت'' میں تفہیم کے داعیے کا مقدم ہونا دراصل ''ہادی'' کی ذات میں رفعت وعلو کے اعتماد کے ضائع ہو جانے کو ظاہر کرتا ہے یا کم از کم اس اعتماد کے مشکوک ہونے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہادی اور مہتدی کے مابین مذکورہ اعتماد کی فضا قائم ہو تو ''ہدایت'' کے تعلق میں ''تعمیل'' کا ہی داعیہ پیدا ہوگا اور ''تفہیم'' کبھی مرکزی حیثیت اختیار نہیں کرے گی۔ مکالماتی سطح پر جس امر کا ابلاغ نہیں ہوا اس کی ''تعمیل'' کا مطالبہ جائز نہیں ہے، اس لیے جہاں تک مکالماتی سطح میں فریق بننے کا سوال ہے تو اس سے ''ہدایت'' کے مضمرات متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ جب تک ایک بات سمجھ نہ لی جائے اس پر عمل کیسے کیا جائے گا؟ یہ خیال فقط انہیں افراد کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے جو مکالماتی سطح میں فریق ہونے کی اہلیت اور ''ہدایت'' کے تصور کو ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیتے ہیں۔ ''الوہی ہدایت'' میں

فریقین کی شعوری حالت سے مطمئن ہوئے بغیر ''ہدایت'' کی معنویت کے در پے ان مفکرین کو ایک ایسی ''ہدایت'' وضع کرنی پڑتی ہے، جو قرآن مجید سے نبی ﷺ کو حاصل نہیں ہوئی ہے۔

۲۳۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت سے جس ''ضلالت'' کا ازالہ ہوا ہے وہ خود نبی ﷺ کو درپیش ہے، وہ ''ضلالت'' متقین کو درپیش ہے، اس ''ضلالت'' کا شکار ابوجہل نہیں تھا اور نہ ہی وہ ''ضلالت'' منکرین خدا اور مشرکین کو لاحق ہوسکتی ہے۔ انذار و تبشیر کو بالحصر صاحبان ایمان سے مقید کرنا ایک ایسا اصول ہے جو قرآن مجید سے حاصل ہونے والی ''الوہی ہدایت'' اور اس کے نتیجے میں زائل ہونے والی ''ضلالت'' کے تصور کو بالکل واضح کر دیتا ہے۔ اگر ''الوہی ہدایت'' سے زائل ہونے والی ''ضلالت'' کا تعلق انسان کے اس وجودی منصب سے نہ ہو جو محض ''بارِامانت'' کے حامل ہونے کی وجہ سے اسے درپیش ہے تو اس وجودی منصب کے علاوہ انسان نے دنیا میں وہ سب کچھ حاصل کر کے دکھا دیا ہے جو وہ سوچتا ہے یا سوچ سکتا ہے۔ الوہی ہدایت کا حصول اور تحقق ایسے امور ہیں جو فقط اس مذکورہ بالا ''ضلالت'' کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ جس انسان کو یہ ''ضلالت'' درپیش نہیں وہ اپنے تقوے اور تدین کی بنیاد پر اس الوہی ہدایت سے محروم رہتا ہے جو قرآن مجید نے نبی ﷺ کو دی ہے۔

۲۴۔ ''علم بالوحی'' کی بنیاد پر تشکیل پانے والی فکر ''الوہی ہدایت'' نہیں ہے۔ ''الوہی ہدایت'' فقط وہی ہے جو قرآن مجید کے بذاتہٖ شعور کا حصہ بننے سے میسر آتی ہے۔ قرآن مجید کا بذاتہٖ وعظ، خطاب اور درس ہونا بالکل دوسری بات ہے اور وعظ، خطاب اور درس کا قرآن مجید پر مبنی ہونا اور شے ہے۔ جو وعظ، خطاب اور درس بذاتہٖ قرآن مجید نہیں، جمالیاتی اعتبار سے بہت بلند مرتبہ ''بیان'' ہوسکتا ہے مگر ''الوہی ہدایت'' سے مکمل طور پر عاری ہوتا ہے۔ ہم انسان ''الوہی ہدایت'' میں کمی کر سکتے ہیں نہ اضافہ کر سکتے ہیں اور نہ اسے اپنی فکری جدوجہد میں خام مواد کے طور پر استعمال کرتے ہوئے صداقت کی راہ پر قائم رہ سکتے ہیں۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت اپنے ہر معنی میں فقط محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں متحقق ہو چکی ہے اور آئندہ بھی فقط محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں ہی متحقق رہے گی۔ محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات ''الوہی ہدایت'' کے تحصل و تحقق کا پہلا، آخری اور واحد حوالہ ہے۔ ہدایت کا کوئی انفرادی یا اجتماعی تصور اس وقت تک ''الوہی'' نہیں ہو سکتا جب تک وہ فقط قرآن مجید اور بے کم و کاست فقط قرآن مجید نہ ہو اور اس وقت تک کوئی ہدایت ''الوہی'' نہیں ہے جب تک وہ محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں پہلے واقع نہ ہوئی ہو۔ قرآن مجید ھدی للناس ہے،

مگر الناس کے لیے ہدایت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید سے الناس کو ایسی ہدایت میسر آتی ہے جو اصلاً نبی ﷺ کے لیے نہیں ہے۔ قرآن مجید کے ہدایت ہونے کی اولین شرط محمد رسول اللہ ﷺ کے لیے ہدایت ہونے سے مشروط ہے۔ الناس الوہی ہدایت سے اس وقت تک یقیناً محروم ہیں جب انہیں قرآن مجید سے ایسی ہدایت ملے جس کا تحقق وتحصل اصلاً نبی ﷺ کی ذات میں نہ ہوا ہو۔ قرآن مجید سے ''الوہی ہدایت'' کا اخذ ووصول الناس یا افراد واقوام کے اپنے اپنے مزاج پر منحصر نہیں ہے اور نہ قرآن مجید کی ہدایت کا تعلق وقت کی پیدا کردہ ضرورت سے ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت کا تعلق انسان کی حقیقی فطرت سے ہے، انسان کی فطرت کا ہر تصور الوہی ہدایت کے حصول ووصول میں لایعنی اور بے ہودہ ہے اگر وہ اپنے معنی ومفہوم اور مضمرات کے اعتبار سے محمد رسول اللہ ﷺ کی شخصیت اور ذات کو نظر انداز کر کے وجود میں آیا ہے۔ وہ ہدایت ''الوہی'' ہے ہی نہیں جس کا وصول وثبوت اصلاً اور فرعاً محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں متحقق نہیں ہے۔

۲۵۔ قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' کے اصولاً اور فروعاً حصول ووصول کا محمد رسول اللہ ﷺ کی ذات میں مقید ہونا ایک ایسا ''امر'' ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس ''الوہی ہدایت'' کے حصول ووصول کا ''اصل حوالہ'' دوسرا کوئی انسان نہیں ہے اور نہ بن سکتا ہے، چاہے وہ قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' سے محمد رسول اللہ ﷺ کے ذریعے سے ہی فیض یاب کیوں نہ ہوا ہو۔ غیر نبی میں الوہی ہدایت کا سوفی صد تحقق نبیؐ کے حوالے سے ممکن ہے مگر غیر نبی میں متحقق ہونے والا حصول ووصول ''الوہی ہدایت'' کا مرکزی حوالہ نہ ہے اور نہ بن سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی ﷺ کے علاوہ قرآن مجید کی ہدایت کے تحقق وتحصل کا ''اسوہ'' کوئی بھی نہیں، چاہے اس میں سوفی صد قرآن مجید ہی متحقق کیوں نہ ہوا ہو۔ غیر نبی کو الوہی ہدایت کے تحقق وتحصل کا حوالہ بنانے کا یہ رویہ شعوری ہو یا غیر شعوری دینی اور ایمانی لحاظ سے خطرناک طرز عمل ہے۔ اسلاف کی تعظیم ''الوہی ہدایت'' پر قائم رہنے اور ہونے سے وابستہ ہے نہ کہ الوہی ہدایت کے تحقق وتحصل کے حوالہ بننے سے مشروط ہے۔ اگر ایسا ہو جائے تو نبی ﷺ کی ذات کا ''اسوہ'' ہونا نسیاً منسیاً ہو جاتا ہے اور یہ ایک ایسی خطا ہے جس کے شعور سے محرومی ''الوہی ہدایت'' سے محرومی کو مقدر بنا دیتی ہے۔ ''الوہی ہدایت'' کے علیٰ حالہ قائم وبرقرار ہونے کے باوجود فیض یابی سے دوری کا راز اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کا ''اسوہ'' نبیؐ کے علاوہ دوسرے افراد کو فرض کر لیا گیا ہے۔ غیر نبی کا تدین وتقویٰ ایسی شے نہیں جو اسے ''الوہی ہدایت'' کے ''اسوہ'' بن جانے کے درجے کا اہل بنا دے۔ غیر نبی کو الوہی ہدایت کے ''اسوہ'' بنانے کا مطلب یہ ہے کہ نبی

اور غیر نبی کے مابین جوہری فرق کو ختم کر دیا گیا ہے۔ الوہی ہدایت کی حیثیت قانونی نظیر کی نہیں ہے اور نہ اسے قانون یا دیگر انسانی مظاہر پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ الوہی ہدایت کے تحقق کا ہر حوالہ فقط نبی ﷺ کے وجود مسعود میں مقید ہے اور منحصر ہے۔ غیر نبی میں الوہی ہدایت بالکل اسی طرح متحقق نہ ہو جیسے نبیؐ کی ذات میں ہوئی ہے تو وہ یقیناً غیر معتبر اور بالکل لایعنی ہے اور الوہی ہدایت کے تحقق کا وہ حوالہ یقیناً غیر معتبر اور لایعنی ہے جس میں نبیؐ کی ذات کو بطور ''اسوہ'' سامنے نہ رکھا جائے۔

۲۶۔ ''معمول بہ دین'' میں حوالہ کا استناد ''روایت'' میں مضمر ہے اس لیے معمول بہ دین میں ''اسلاف'' کو مرکزی حیثیت حاصل رہتی ہے اور رہنی چاہیے۔ جن مذہبی اعمال وافعال کا ثبوت اسلاف سے روایت نہیں ہے ان کو مذہبی تقدس کے ساتھ قبول نہیں کیا جا سکتا۔ معمول بہ دین ''وحی غیر متلو'' ہے اس لیے فقط اسلاف سے روایت ہونے کی بنا پر مستند قرار پاتا ہے۔ معمول بہ دین کو ''معیاری دین'' سمجھ لینا مذہبی ذہن کی روایت پرستی میں غلو کا نتیجہ ہے۔ ''معیاری دین'' کے شعور کی نشوونما بہت ضروری ہے، ورنہ قرآن مجید سے اسی ''ہدایت'' کی طلب کا داعیہ پیدا ہی نہیں ہوگا جس سے خود نبی اکرم ﷺ فیض یاب ہوئے ہیں۔ قرآن مجید سے کسی ایسی ہدایت کی توقع جس کا وقوع نبی ﷺ کی ذات میں نہیں ہوا فقط اسی ذہن میں پیدا ہو سکتی ہے جو ''معیاری دین'' کے شعور سے مکمل طور پر عاری ہے۔ روایت پرستی میں غلو مذہبی ذہن میں فرقہ پرستانہ شعور کو فہم دین کے مساوی فضیلت کا درجہ دے دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب وسنت پر مبنی ''معیاری دین'' کا شعور ان میں کبھی نشوونما نہیں پاتا۔ وہ ''علم بالوحی'' اور انسان کی استعداد کے زائیدہ علوم میں توارد کا شکار ہونے کی وجہ سے قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' سے فیض یاب ہونے کے اعتماد سے محروم ہو چکا ہے۔ وہ قرآن مجید سے کسی ایسی خود ساختہ ہدایت کے طلب گار ہے جس کا بنیادی حوالہ نبیؐ کی ذات نہیں ہے یا جو نبی ﷺ کو قرآن مجید سے حاصل نہیں ہوئی۔

۲۷۔ روایت پرستی اور جدیدیت پرستی کا شکار مذہبی ذہن قرآن مجید سے اسی ہدایت کو حاصل کرنے کے تصور کو قبول کرنے کا روادار نہیں ہے جو نبی ﷺ کی ذات میں متحقق ہوئی ہے۔ ان کے اس طرز عمل کی اساس بھی ایک خانہ زاد تعظیم ہے۔ نبی ﷺ کی ذات کے احترام کا یہ حیران کن تصور انہیں نبی اکرم ﷺ سے دور رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ وہ یہ غور ہی نہیں کرتے کہ اگر قرآن مجید کی ''الوہی ہدایت'' کی اصل نبی ﷺ میں متحقق نہ ہو تو اور کسی میں کیوں کر ہو سکتی ہے؟ نبی ﷺ پر ایمان رکھنے والا صاحب ایمان یہ تصور

ہی نہیں کر سکتا کہ اسے قرآن مجید سے ایسا کچھ میسر آئے جو پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل نہ ہوا ہو۔ روایت پرستی اور جدیدیت پرستی کے شکار مذہبی ذہن میں آج تک یہ سوچ پیدا ہی نہیں ہوئی کہ قرآن مجید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جن معنوں میں ہدایت ہے فقط انہی معنوں میں ''الوہی ہدایت'' ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ انہیں یہ سمجھنا مشکل تھا بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان کے ذہن میں ''معیاری دین'' کا شعور نشوونما ہی نہیں پا سکا۔ ''معمول بہ دین'' میں تربیت یافتہ مذہبی ذہن اپنی شعوری نشوونما میں ان انسانی افکار کو کتاب اللہ کا بدل سمجھنے میں مطمئن چلا آ رہا ہے، جن کی غرض وغایت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ مقاصد کا شعور حاصل کرنے سے زیادہ عمرانی مسائل کا حل تلاش کرنا تھا۔ عمرانی مسائل کے حل میں کتاب اللہ کی حیثیت ان کے نزدیک ایک ایسے ماخذ قانون کی تھی جس کا شمار انسان کے وضع کردہ ماخذ قانون کی صف میں شامل مواخذ میں سے ایک کی ہے۔ ''کتاب اللہ'' کے بارے میں روایت پرست مذہبی ذہن کا یہ طرزِ عمل ان کے شعور سے ''علم بالوحی'' کو ممتاز کرنے والے امتیازات کو محو کرنے کا باعث بن گیا ہے۔

۲۸۔ قرآن مجید سے فقط وہی ہدایت حاصل کی جا سکتی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوئی ہے، قرآن مجید فقط اسی طرح ہادی ہے جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہادی ہے۔ قرآن مجید سے ایسی کسی ہدایت کی توقع کی جا سکتی ہے اور نہ حاصل ہو سکتی ہے جو اصلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن مجید سے حاصل نہیں ہوئی۔ قرآن مجید سے فقط اسی کو ہدایت مل سکتی ہے جو اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ملنے والی ہدایت کا طلب گار ہے، جس کا نصب العین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نصب العین نہیں وہ صاحب ایمان نہیں اور قرآن مجید فقط صاحب ایمان کے لیے ہادی ہے اور ہدایت ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

علم بالوحی اور علم بالقرآن

کے مابین فرق و امتیاز

ا۔ غیر تربیت یافتہ قاری کے لیے ظنون و امانی اور علم و یقین میں فرق کرنا ناممکن نہ سہی تاہم خاصا مشکل کام ہے۔ ظن و تخمین پسندیدہ آرزووں اور تمناؤں کا پیدا کردہ ہو تو اس سے دست بردار ہونے کو انسان کا جی چاہتا ہے اور نہ وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ ان توہمات سے نجات حاصل کرے۔ خوش فہمیاں اور خوش اعتقادیاں دونوں انسانی شعور میں ایسے تصورات وضع کرنے میں ہمیشہ کامیاب ہو جاتی ہیں جو حقیقت نہ ہونے کے باوجود انسان کے قلب و نظر کو اسی طرح متاثر کر لیتے ہیں جیسے حقیقت کرتی ہے۔ ظنون و امانی سے وابستہ غلط فہمیاں انسان میں ''علم'' جیسا تیقن پیدا کر لیں تو زندگی کو ایک ڈگر دینے میں بھی کامیاب ہو جاتی ہیں۔ ایسا ہی ذہن ہوتا ہے جو علم کو ''ظنون و امانی'' اور ظنون و امانی کو ''علم'' کی صورت میں پیش کرتے ہوئے کسی مشکل کا شکار نہیں ہوتا۔ اسی ذہن کی ایک اور خاصیت یہ ہے کہ وہ ایسے ''علم'' کو ظنون و امانی میں آسانی سے بدل لیتا ہے جو محض اپنے ''ذریعے'' یا ''وسیلے'' کے معتبر ہونے سے مستند ہوتا ہے۔ قرآن مجید جس علم پر مشتمل ہے وہ اپنے وسیلے یعنی ''وحی'' ہونے کی وجہ سے مستند ہے۔ قرآن مجید علم بالوحی کے محتویات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ''اتمام یافتہ خبر'' ہے جو انسانی مدرکات کے سابقات و لاحقات سے کلیتاً مستغنی ''علم'' ہے۔

ظنون و امانی کے زائیدہ تصورات کو ''علم بالوحی'' کا درجہ دینا یا ''علم بالوحی'' کو اوہام گزیدہ تصورات کی صف میں کھڑا کرنا مذہبی اور غیر مذہبی دانشوروں کی ایسی روش ہے جو نظری علوم کے معیارات کو علی الاطلاق درست خیال کرنے کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے۔ ظنون و امانی اور ''علم'' کی حدود میں توارد کے شکار قدامت پرستی اور جدت پسندی کے شکار مذہبی اور غیر مذہبی طبقات ''علم بالوحی'' سے مکمل طور پر عاری ہو چکے ہیں۔ وہ ''علم بالوحی'' کو انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کا درجہ دینے میں تردد کرتے ہیں اور نہ ''علم بالوحی'' اور ''علم بالقرآن'' کے فرق کو ہی ملحوظ رکھنے کی اہلیت کے حامل ہیں۔ ''علم بالوحی'' اور ''علم بالقرآن'' ایک شے ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں بایں ہمہ ''ماخوذات ذہنیہ'' ان کے نزدیک اتنے ہی معتبر اور ناگزیر ہیں جتنا کہ خود قرآن مجید ہے۔ اس کا نتیجہ ''علم بالوحی'' سے محرومی تو ہے ہی لیکن وہ ''علم بالوحی'' کے ادراک کی اہلیت سے بھی محروم ہو چکے ہیں۔ ''علم بالوحی'' سے دوری کا ایک اثر یہ بھی ہے کہ ہماری مذہبی زندگی میں قرآن مجید کو کہیں بھی ایسا مقام حاصل نہیں ہے جسے ''ہدایت'' کا عنوان دیا جا سکے۔ قرآن مجید سے الوہی ہدایت کا حصول اس کے ''علم بالوحی'' ہونے سے مشروط ہے۔ ''علم بالقرآن'' انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہے اس لیے اس سے الوہی ہدایت پہلے وابستہ تھی نہ آئندہ کبھی ہوگی۔ ہماری مذہبی زندگی میں دانستہ اور نادانستہ قرآن مجید ''ہدایت'' کے لیے کارآمد نہیں رہا یہی وجہ ہے کہ مذہبی طبقات کو حصول ہدایت کے لیے دوسرے ''متون'' وضع کرنے پڑے ہیں۔

۲۔ ایک سنجیدہ قاری قرآن مجید سے کیا اخذ کرتا ہے اور قرآن مجید اپنے قاری کو کیا دینا چاہتا ہے؟ یہ دو الگ الگ باتیں ہیں۔ قاری کے وہ تمام مدرکات جن کا مبدا انسانی تجربات یا انسانی تخیلات ہیں اور قرآن مجید فقط ان کا مصداق ہے ''علم بالقرآن'' ہیں۔ جب قرآن مجید بذاتہٖ قاری کے مدرکات شعور کا عین بن جاتا ہے تو یہ ''علم بالوحی'' ہے۔ قرآن مجید بذاتہٖ انسان کے شعور میں علم کی حیثیت اسی صورت میں اختیار کرتا ہے جب اس کے بیان کو ''اتمام یافتہ خبر'' یا ''کامل علم'' کے طور پر، وہ قبول کر لیتا ہے۔ وہ کامل علم جو ''اتمام یافتہ خبر'' کا حکم رکھتا ہو ہر نوع کے ترمیم و اضافے سے بے نیاز یا مستغنی ہوتا ہے اور مستقل بالذات علم ہے، واجب التسلیم اور واجب التعمیل ہوتا ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ''اتمام یافتہ خبر'' فقط ناقابل ترمیم و اضافہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ''کامل علم'' کا درجہ اس وقت تک نہیں پاتی جب تک اس کے ''اتمام یافتہ'' ہونے کا یقین پوری طرح محکم نہ ہو جائے۔ کائنات میں یہ شرف فقط ''علم بالوحی'' کو حاصل ہے کہ اس کے ''اتمام یافتہ خبر'' ہونے کا یقین اس قدر محکم ہے کہ اس کے مستقبل میں ماضی جیسا تیقن پایا جاتا ہے۔

۳۔ قرآن مجید علم بالوحی کی حیثیت سے ''علمُ اللہ'' ہے اور علم اللہ کی حیثیت سے ''علم بالوحی'' ہے۔ قرآن مجید کے ''علم اللہ'' ہونے کا دعویٰ فقط علم بالوحی کے امکان سے مشروط ہے۔ انسان کسی قضیے یا جملے کی نسبت یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ وہ علم اللہ ہے سوائے اس کے کہ وہ ''وحی شدہ'' ہو۔ ''علم اللہ'' وحی کے وسیلے سے رسول اللہ ﷺ کا اور رسول اللہ ﷺ کے وسیلے سے اہل ایمان کا ''علم'' ہے۔ ''علم اللہ'' کے ابلاغ کا وسیلہ جبریل امینؑ ہوں یا محمد رسول اللہ ﷺ، اس علم کے اعتبار و استناد کی صحت اور تازگی میں کوئی کمی نہیں آتی۔ قرآن مجید ''علم بالوحی'' ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ، رسول اللہ ﷺ اور اہل ایمان کا ''مشترک علم'' ہے۔ قرآن مجید کی صورت میں ''علم اللہ'' بعینہٖ اللہ کے رسول اور اہل ایمان کا ''علم'' ہے۔ قرآن مجید کے درست فہم وادراک کی ضمانت اسی ''اشتراک فی العلم'' میں مضمر ہے۔ قرآن مجید سے ''علم بالوحی'' کا مفاد فقط اسی صورت میں ممکن ہے جب قاری کا علم، علمُ اللہ اور علم الرسول ﷺ کا عین ہو۔ جو قاری قرآن مجید سے ''علم اللہ'' بعینہٖ اسی طرح حاصل نہیں کرتا جس طرح رسول اللہ ﷺ کے علم میں ہے تو وہ قرآن مجید سے حاصل کیے جانے والے اپنے مدرکاتِ فہم کو جو چاہے نام دے، وہ علم اللہ سے یعنی علم بالوحی سے یقیناً محروم ہے۔ بہ الفاظ دیگر قرآن مجید جس قاری کے فہم وادراک میں بالکل اسی درجے کا علم نہیں بن سکا جس طرح سے وہ نبی ﷺ کے فہم وادراک میں علم ہے تو وہ قاری ''علم اللہ'' سے یعنی علم بالوحی سے بہرہ یاب نہیں ہوسکا۔ قرآن مجید اہل ایمان کے لیے فقط اسی طرح علم ہے جس طرح رسول اللہ ﷺ کے لیے ''علم'' ہے۔ مدرکات الٰہیہ فقط ''وحی'' کے وسیلے سے مدرکات انسانیہ بن سکتے ہیں، مدرکات انسانیہ کسی اور وسیلے سے مدرکات الٰہیہ کا عین نہیں ہوسکتے۔ یہ فقط ''وحی'' ہے جس کے وسیلے سے انسان ''علم اللہ'' کا عالم بن جاتا ہے ورنہ ''علم اللہ'' کے حصول کا وہ اہل ہے اور نہ اس کا دعویٰ کرسکتا ہے۔ نبوت و رسالت انسان کے قوائے علمیہ میں سے کسی قوت کی ترقی یافتہ صورت کا نام نہیں ہے اور نہ ''وحی'' انسان کے قوائے ادراک کے حاصلات کا نام ہے۔ اسی لیے انسان ''وحی'' کے استحقاق کا دعویٰ کرسکتا ہے اور نہ اپنے آپ کو اس سے مستغنی یا بے نیاز ظاہر کرنے پر اصرار کرسکتا ہے۔ ''علم بالوحی'' وہب خالص، بذل و عطائے مجرد اور فضل محض ہے۔

۴۔ ''وحی'' یا ''نبوت'' و ''رسالت'' کے وسیلے سے ''علم اللہ'' انسان کا علم بنتا ہے۔ ''علم اللہ'' اپنی صحیح ترین صورت میں انسان تک فقط اسی وسیلے سے پہنچتا ہے۔ وحی کے جن الفاظ میں جو مفہوم ادا کیا گیا ہے اور جو مفہوم جن الفاظ میں ادا ہوا ہے ''علم اللہ'' انہی لفظوں اور انہی معانی میں انسان کے سامنے آتا ہے۔

وحی شدہ الفاظ بدلے جا سکتے ہیں اور نہ ان کا مفہوم بدلا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید بذاتہٖ انسان کے شعور کا حصہ بن جائے، یہی واحد صورت ہے کہ جس میں ''علم اللہ'' جلّ شانہ، علم الرسول ﷺ اور اہلِ ایمان کا ''علم'' ایک ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ و معانی کو قائم و برقرار رکھنا ہی واحد راستہ ہے جس کے ذریعے سے ''علم اللہ'' کو انسان کے لیے قائم و برقرار رکھنا ہے۔ قرآن مجید کو علم بنا لینا ہی ''علم اللہ'' کو شعور بنا لینا ہے۔ قرآن مجید کے بیان کی فطری سادگی تاویل کی محتاج ہے نہ تفسیر و تشریح کی ضرورت مند ہے۔ قرآن مجید کا بیان قول سدید ہے اور یہی قول سدید ہی کلام اللہ اور علم اللہ ہے۔ ''علم اللہ'' توجیہ و تعلیل کے عقلی نظام سے زیادہ واضح اور قابلِ فہم ہے اس لیے وہ جس طرح متبادل کلام کا متحمل نہیں ہے بالکل اسی طرح متبادل علم کی صورت میں پیش کیے جانے کا بھی روادار نہیں ہے۔

۵۔ نبی ﷺ کا فرضِ منصبی انسانوں تک ''علم اللہ'' کا ابلاغ ہے، انسانوں کو ''علم اللہ'' کا عالم بنانا ہے۔ نبی ﷺ جس دیانت اور امانت داری کے ساتھ انسانوں تک ''علم بالوحی'' کے ابلاغ کے پابند ہیں، اہلِ ایمان اسی دیانت و امانت داری کے ساتھ علم اللہ کے حصول اور پھر اسی دیانت کے ساتھ اس کے ابلاغ کے پابند ہیں۔ قرآن مجید سے حاصل کیے جانے والے جس علم اور فرض کی اساس نبی ﷺ کی ذات میں متحقق یا موجود نہیں وہ ''علم اللہ'' ہے اور نہ نبوت کا فرضِ منصبی ہے۔ ''علم اللہ'' اپنے وجودی علو اور رفعت شان کے اعتبار سے یقیناً اس سے بہت بلند ہے کہ انسان اس کا ادراک کر سکے۔ لیکن اگر ''وحی'' اور ''رسول اللہ ﷺ'' کے وسیلے سے انسان کا ''علم'' بننا ممکن نہ ہوتا تو انبیا و رسل کے سلسلہ کا اجرا جائز ہوتا نہ اس کا خاتمہ بامعنی ہوتا۔ ''علم بالوحی'' کا عنوان اس امر کی دلیل ہے کہ انسان کو اس کے ذریعے سے وہ علم عطا کیا گیا ہے جو وہ معمول کی علمی استعداد سے حاصل کرنے کا اہل نہیں ہے۔ وحی کے وسیلے نے انسان کو اس امر کا اہل بنا دیا ہے کہ ''علم اللہ'' کو اپنا ''علم'' بنا لے۔

۶۔ ''نزولِ وحی'' کے ذریعے سے ''علم اللہ'' انسان کا علم بن جاتا ہے۔ یہ ایسا ''علم'' ہے جسے انسان اپنے معمول کے قوائے علمیہ سے حاصل کر سکتا ہے اور نہ معمول کے قویٰ سے اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔ ''علم اللہ'' انسان کا جب بھی علم بنے گا وہ ''ایمانی علم'' ہوگا ''علمی ایمان'' ہرگز نہیں ہوگا۔ ''ایمانی علم'' میں ایمان بالغیب اسی طرح مقدم ہے جس طرح ''علمی ایمان'' میں تیقن بالشہود مقدم ہے۔ ''علمی ایمان'' کو ''ایمانی علم'' کا درجہ کبھی حاصل نہیں ہوتا اور ''ایمانی علم'' کو ''علمی ایمان'' میں بدلنے کی تمنا ایمان کے جوہر

کے منافی ہے۔ علم بالوحی ''ایمانی علم'' ہے، اس کا جوہر ایمان بالغیب ہے، تیقن بالشہود کے مقولات وقضایا میں اسے بیان کرنا ممکن ہے نہ ''علم بالوحی'' اس کا محتاج ہے۔ تیقن بالشہود ''علم بالقرآن'' میں مقدم فضیلت ہے جس میں انسان اپنے مدرکات شعور کے ذریعے سے قرآن مجید میں بیان شدہ حقائق کی تصدیق کرتا ہے۔ حاضر وموجود حقیقت کا شہودی تیقن انسان کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے، شہودی تیقن نامشہود ایمانی حقائق کی تصدیق یا تکذیب کا ذریعہ بن جائے تو ولولہ انگیز عقلیت کو فروغ پانے کی راہ مل جاتی ہے۔ ''علم بالقرآن'' اسی ولولہ انگیز عقلیت کی پیداوار ہے۔ مشاہداتی اور نظری علوم، قرآن مجید کی تصدیق وتکذیب کا معیار فقط اسی وقت قرار پاتے ہیں جب قرآن مجید کو ''علم اللہ'' کی حیثیت سے قبول کرنے میں تردد لاحق ہوتا ہے۔ ''علمی ایمان'' کو ''ایمانی علم'' پر تقدم حاصل ہو تو انسان ''علم اللہ'' تک رسائی پانے کے بعد بھی اس کے حق میں دلائل وضع کرنے کی سعی میں مصروف رہتا ہے۔ علم بالقرآن ''علم اللہ'' کو مبنی برحق ثابت کرنے کے دلائل پر مشتمل نظری تصدیق ہے۔ حسن نیت کا تعلق حسن عمل سے ہے، ''علم'' کے درست ہونے میں حسن نیت کا کوئی کردار نہیں ہے۔ علم بالقرآن کو نیت کی بنیاد پر قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ رد کیا جاسکتا ہے، علم کا معیار نیت نہیں بلکہ مطابق واقعہ ہونا ہے۔ ''علم بالوحی'' یا ''وحی شدہ کلمات وقضایا'' بیان کی وہ تمام ضرورتیں پوری کر لیتا ہے جن کو ابلاغ میں بنیادی عناصر کی حیثیت حاصل ہے۔ جس فہم وادراک کے حصول میں ''وحی شدہ کلمات و قضایا'' ابلاغ معنی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے مزید بیان کے محتاج ہوں وہ فہم وادراک ''علمی ایمان'' کا مناط ہستی ہے اور ''ایمانی علم'' سے اسے کوئی سروکار نہیں۔

۷۔ جبریل امینؑ کے وسیلے سے جو علم وایقان قرآن مجید کی صورت میں محمد رسول اللہ ﷺ کو حاصل ہوا ہے بعینہٖ وہی علم وایقان محمد رسول اللہ ﷺ کے وسیلے سے اہل ایمان کو حاصل ہے۔ قرآن مجید سے وابستہ علم وایقان کا معیار محمد رسول اللہ ﷺ کا علم وایقان ہے۔ قرآن مجید سے حاصل کیا جانے والا جو علم و ایقان محمد رسول اللہ ﷺ کے علم وایقان کا عین نہیں وہ مشکوک نہیں مردود ہے۔ ''علم اللہ'' انسان کے علم و ایقان میں بعینہٖ جس صورت میں قائم وبرقرار رہتا ہے اس کا نمونہ ومعیار فقط محمد رسول اللہ ﷺ کا علم وایقان ہے۔ قرآن مجید سے علم بالوحی کے حصول کا امکان اور منہاج فقط محمد رسول اللہ ﷺ کا علم وایقان ہے۔ علوم متداولہ میں جن علوم کی نسبت یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ محمد رسول اللہ ﷺ کے علم وایقان میں شامل نہیں ہیں، قرآن مجید سے جس وجہ سے بھی انہیں منسوب کیا جائے وہ ''علم بالقرآن'' ہی ہیں۔ ایمانی حقائق سے

وابستہ تقدس فقط اسی علم وایقان کو حاصل ہے جو "علم بالوحی" کی صورت میں محمد رسول اللہ ﷺ کا علم وایقان بنا ہے۔ علوم متداولہ میں ایسے تمام علوم "زخرف القول" کا درجہ رکھتے ہیں جو محمد رسول اللہ ﷺ کے علم و ایقان میں شامل نہیں ہیں چاہے مذہبی ذہن میں ان علوم کی تقدیس ایمانی درجے پر ہی فائز کیوں نہ ہو۔ نبی ﷺ کی نبوت ورسالت "قرآن مجید" ہے اور یہی آپ کا وہ علم وایقان ہے جو آپ نے امت کو منتقل فرمایا ہے۔ قرآن مجید "علم اللہ" ہونے کی وجہ سے مقدس ہے لہٰذا وہی علم وایقان حقیقی طور پر مقدس ہے جو محمد رسول اللہ ﷺ کا "علم وایقان" ہے۔ قرآن مجید کو علوم مقدسہ کی فہرست میں سب سے اوپر رکھنے والا مذہبی ذہن یہ سمجھنے کے لیے تیار ہی نہیں کہ "علم اللہ" اور انسان کے علم میں ماہیت کا فرق ہے، شدت اور ضعف کا فرق نہیں ہے۔ مذہبی ذہن کی مذکورہ ناسمجھی نے انہیں یہاں لا کھڑا کیا ہے کہ وہ "علمی ایمان" کے نتیجے میں نشوونما پانے والے علوم اور "ایمانی علم" کو یکساں مقدس خیال کرتا چلا آ رہا ہے۔

۸۔ ہماری مذہبی زندگی میں قرآن مجید سے حصول ہدایت کے لیے اب تک جتنے مظاہر وجود میں آئے ہیں ان میں سے ایک بھی "ہدایت" کا عنوان نہیں رکھتا، حالانکہ قرآن مجید "ہدایت" کے عنوان سے نبی ﷺ کا علم ہے اور "الوہی ہدایت" کی صورت میں "علم اللہ" ہے۔ "ہدایت" کے مصدر کے علاوہ قرآن مجید کو جس طرح کا بھی مصدر مان لیا جائے وہ "علم بالوحی" رہتا ہے اور نہ نبی ﷺ کا علم وایقان رہتا ہے۔ "ہدایت" کا شعور انسانی ذہن میں ضلالت کے ازالے سے مشروط ہے، جس ذہن کو ضلالت درپیش نہیں اسے "ہدایت" کا شعوری ادراک کیونکر حاصل ہو سکتا ہے؟ جس ذہن کو مذہبی زندگی میں قرآن مجید سے "ہدایت" کی توقع ہے نہ آرزو ہے، وہ حصول ہدایت کے لیے قرآن مجید کے علاوہ متون وضع کرنے کی سعی میں مصروف ہے۔ انسانی استعداد کے زائیدہ متون سے حصول ہدایت کی جو توقع وابستہ کی جا سکتی ہے، بالفرض وہ حقیقت بن بھی جائے تو اس سے حاصل ہونے والے مقاصد کو نزول قرآن کی غایت سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ علم بالوحی جس غایت کے حصول کے لیے نازل کیا گیا ہے اسے کسی اور ذریعے سے حاصل کرنا مشکل نہیں محال ہے۔ مذہبی اذہان حصول ہدایت کے لیے جن متون کو اب تک اپنے طور سے وضع کر چکے ہیں یا کر رہے ہیں، ان سے حاصل ہونے والی ہدایت سے ایک طرف "علم اللہ" سے محرومی مقدر بنی ہے اور دوسری طرف نزول وحی کی غایت نظروں سے اوجھل ہو گئی ہے۔

۹۔ قرآن مجید بذاتہٖ جس انسان کا علم ہے وہی "علم بالوحی" کا حامل ہے۔ نبی ﷺ کا "بشر"

ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ ''علم بالوحی'' انسان کا شعوری ادراک بن سکتا ہے اور بنتا ہے۔ ''علم بالوحی'' انسان کے شعوری ادراک کے لیے اجنبی شے ہے اور نہ مفروضہ یا وہم پر مبنی تخیل ہے۔ ''وحی شدہ'' بیان کو سمجھنا انسان کے لیے کبھی مشکل نہیں رہا، البتہ اسے قبول کرنا یا رد کرنا اس کا ارادی فعل ہے۔ ہمیشہ انسان نے ''وحی شدہ'' علم کو سمجھ کر قبول کیا ہے اور خوب سوچ سمجھ کر اسے رد کیا ہے۔ علم اللہ کو علم اللہ قبول کرنا ہی تصدیق رسالت ہے اور تصدیق رسالت ''علم بالوحی'' کا دروازہ ہے۔ ''علم اللہ'' کی تعظیم و تکریم اس کے حتمی و قطعی علم ہونے پر منتج نہ ہو تو اس کے اکرام و احترام کا ہر تصور بے معنی خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ یہ بات ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیے کہ جس طرح ناقص و نا تمام معلومات حتمی و قطعی علم کا خام مواد نہیں بن سکتیں بالکل اسی طرح حتمی و قطعی علم کسی ناقص اور نا تمام علم کا خام مواد نہیں بن سکتا۔ ''علم بالقرآن'' میں مذکورہ علمی مسلمے کو جس طرح نظر انداز کیا جاتا ہے وہ حیران کن ہے۔ قرآن مجید میں بیان شدہ حقائق کو اگر انسان اپنے مدرکات کی علمی تنظیم میں اس طرح سے پرودے کہ اس سے ایک نظام فکر وضع ہو جائے تو ممکن ہے کہ نظری افتادِ طبع اسے قابل تحسین عمل گردانے مگر ایمانی نقطہ نظر سے ہی نہیں علمی نقطہ نظر سے بھی یہ ایسا فعل ہے جس میں حتمی و قطعی علم کو ناقص و نا تمام علم کا خام مواد بنا دیا گیا ہے۔ اس طرز عمل کی بنیاد خوش اعتقادی ہو یا جہالت دونوں کا نتیجہ ''علم اللہ'' سے محرومی ہے۔

۱۰۔ ''علم بالوحی'' سے محرومی کا سبب انکار ہو یا ''علم بالقرآن'' پر اصرار ہو، دونوں صورتوں میں انسان ''علم اللہ'' سے محروم رہتا ہے۔ ''علم اللہ'' سے محرومی اہل ایمان کے لیے یقیناً بڑی محرومی ہے۔ اس احساس محرومی سے محروم اہل ایمان کی سب سے بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ اسے اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ کی تعظیم کی اوٹ میں قائم رکھنا چاہتے ہیں۔ انسان کا جو طرز عمل اسے ''علم اللہ'' کے ادراک سے دور کر دے شعور نظری کے لیے چاہے جو بھی معنی رکھتا ہو، اسے ترک نہ کرنا حکمت ایمان کے منافی ہے۔ مدرکات علمیہ اپنے مقام و منصب کے اعتبار سے انسان میں سب سے پہلے علمی اور عملی حکمتوں کی درجہ بندی یا فرق مراتب کا شعور بیدار کرتے ہیں۔ انسان کے مدرکات علمیہ میں ''علم اللہ'' کا مقام و مرتبہ کم از کم مشاہدے کے حقائق کے مساوی نہ ہو تو نفس ایمان کی نفی ہو جاتی ہے۔ ''ایمانی علم'' سے مستفید ہونے کی شرط ایمان بالغیب ہے، اس لیے وہ ایمان کے بعد ہی مؤثر ہوتا ہے۔ ''علم اللہ'' کو جو اتمام و کمال حاصل ہے، اس کے پیش نظر انسان کے مدرکات علمیہ کا اس کے سامنے مکمل طور پر معطل ہو جانا ضروری ہے۔ نفس کے حواس باطنی ہوں یا ظاہری ''علم

اللہ'' کے کلمات وقضایا پر قانع ہونے کے بجائے ترمیم واضافے کے درپے ہونے شروع ہو جائیں تو وہ اس ایمانی علم کی بنیادی ضرورت کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں جن سے ''علم بالوحی'' انسان کا علم بنتا ہے۔

۱۱۔ ''ہدایت'' ایک ایسی فضیلت ہے جو ایک صفت سے کبھی موصوف نہیں ہو سکتی اور وہ صفت ہے ''ناقابل فہم ہونا''۔ ''ہدایت'' ہادی اور مہتدی کے مابین شعور وادراک کی سطح پر یکساں واضح ''امر'' ہے۔ اگر ''ہدایت'' ہادی کے شعور وادراک میں اور شے ہے اور مہتدی کے شعور وادراک میں اور ہے یا بعینہٖ وہی نہیں جو ہادی کے علم وادراک میں ہے تو ''ہدایت'' کا تصور مکمل طور پر بے معنی ہو جاتا ہے۔ ''ہدایت'' کو ناقابل فہم سمجھنا ہر اعتبار سے ''ناقابل فہم'' ہے۔ الوہی ہدایت کا ناقابل فہم ہونا تو اور زیادہ لغو بات ہے۔ الوہی ہدایت کے قابل فہم ہونے کا مطلب فقط اتنا ہے کہ جس طرح وہ ''علم اللہ'' میں ہے بعینہٖ انسان کے فہم و ادراک میں ہے۔ ''ہدایت'' کے عنوان سے انسان کو جو علم ''وحی'' کے ذریعے سے ملا ہے اس سے زیادہ ''اسرع الفہم'' علم، انسان کے وہم وگمان میں بھی نہیں آ سکتا، چاہے اس کی ماہیت مشاہداتی ہی کیوں نہ ہو۔ انسان کا ادراک کائنات کی ہر شے کے بارے میں غلطی کر سکتا ہے اور غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتا ہے مگر ''علم بالوحی'' انتہے شفاف ترین اور واضح ترین تصورات پر مشتمل علم ہے کہ اسے ''ہدایت'' بنا دیا گیا ہے۔ ''علم اللہ'' پر مبنی ''ہدایت'' کی نسبت انسان کبھی غلط فہمی پر قائم نہیں رہ سکتا، یہی وجہ ہے کہ ''علم بالوحی'' کا انکار یا علم بالوحی سے اعراض دونوں ایک جیسی عقوبت کا مستوجب ہیں۔

۱۲۔ قرآن مجید سے ہر اس علم کا اخذ واستفادہ ''علم اللہ'' کے حصول میں مانع ہے جو اپنی ہستی کے مبادی اور غایات میں انسان کے وہبی یا کسبی ادراک پر مبنی ہے۔ قرآن مجید انسان کے لیے ''علم اللہ'' کا مبدا ہے، اسے ایسے علوم کا مبدا قرار دینا یا بنا لینا جو انسانی ''تدبر وتفکر'' سے اُگتے اور فروغ پاتے ہیں، اسے ان علوم کا تختہ مشق بنانے کے مترادف ہے۔ ایسے علوم کا قرآن مجید سے علاقہ من البدایہ الی النہایہ وضعی ہوتا ہے اور حقیقی کبھی نہیں بنتا۔ وضعی علاقے کی خوبی یہ ہے کہ اسے قائم کرنا اور ختم کرنا دونوں یکساں اہمیت کے حامل ہوتے ہیں لہٰذا کسی وقت بھی اسے ختم کیا جا سکتا ہے اور کسی بھی متن سے جوڑا جا سکتا ہے۔ جس غلط فہمی کی بنیاد پر قرآن مجید سے وضعی تعلق کو حقیقی علاقہ فرض کیا جاتا ہے وہ ''علم اللہ'' اور انسانی مدرکات کے محتویات کی ظاہری مماثلت ہے۔ علم بالوحی میں جن حقائق کو انسان کی ہدایت کے لیے بیان کیا گیا ہے، انہیں ہدایت کے تناظر سے خارج کسی نظری مفاد کے لیے استعمال کرنا، ''الوہی ہدایت'' کو نظر انداز کرنا ہی نہیں ہے

بلکہ ''علم اللہ'' میں تصرف کا ارتکاب بھی ہے۔ مذہبی ذہن پندونصائح پر مبنی انسانی بیان کو الوہی بیان کے محتویات سے ظاہری مماثلت کی بنیاد پر مساوی خیال کرتا ہے تو پندونصائح پر مبنی متون وضع کرنا شروع کر دیتا ہے۔ قرآن مجید کے بیان سے تحریک پا کر اخلاقی تعلیمات کی وضع و تشکیل ہو یا ان حقائق کی تشکیل نو ہو جن کو قرآن مجید نے بیان کیا ہے، سب کی حیثیت ماخوذات ذہنیہ کی ہے وہ ''علم اللہ'' نہیں ہیں چاہے ان کا اخذ و استفادہ قرآن مجید سے ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔ ماخوذ عقلی تصورات کا قرآن مجید سے علاقہ وضعی ہوتا ہے حقیقی نہیں ہوتا۔ قرآن مجید کا حقیقی علاقہ فقط انہی تصورات سے ہے جن کا مبدا ''وحی'' ہے اور جو اصلاً ''علم اللہ'' ہیں۔

۱۳۔ حصول علم میں جو قوائے علمیہ فعال کردار ادا کرتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی علمی تشکیل صورتاً ہی نہیں واقعتاً بھی ایک دوسرے سے منفرد اور ممتاز ہوتی ہے۔ عقل کی علمی تشکیل حواس کی علمی تشکیل سے اور حواس کی علمی تشکیل عقل کی علمی تشکیل سے بالکل منفرد اور ممتاز ہوتی ہے۔ ''وحی'' کا وسیلہ جس علم کا باعث ہے اس کی علمی تشکیل کا استناد عقل کی وضع و تشکیل میں ہے نہ حواس کی وضع و تشکیل میں ہے۔ ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والے علم کی علمی تشکیل اسی بیان میں مکمل ہے جس میں وہ ''وحی'' کیا گیا ہے۔ ''وحی'' کے بیان کی علمی تشکیل عقل کی محتاج ہے اور نہ حواس کی محتاج ہے، ایسا نہیں ہے کہ وحی شدہ بیان پہلے حواس یا عقل کی تحویل میں علمی تشکیل حاصل کرتا ہے اور پھر شعوری ادراک کا حصہ بنتا ہے۔ ''بیان'' یا ''کلام'' شعوری ادراک کا حصہ پہلے بنتا ہے اور پھر عقل کی علمی تشکیل میں اصول یا ضابطے کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اصول و ضابطے کا ادراک کسی بیان کے شعوری ادراک کے بعد ممکن ہوتا ہے۔ کسی ''بیان'' کو اصول یا ضابطے کا درجہ اولین ادراک پر حاصل نہیں ہو جاتا، اصول یا ضابطے کا ادراک عقل کی انتہائی تفہیم میں ممکن ہوتا ہے۔ کلام اللہ کے شعوری ادراک سے ''علم بالوحی'' حاصل ہو جاتا ہے جب کہ کلام سے اصول وضوابط کا انتزاع ماخوذات ذہنیہ سے ممکن ہوتا ہے، جو یقیناً علم بالقرآن ہے۔ ''علم بالقرآن'' کی صورت میں اب تک جتنا ادب تخلیق کیا جا چکا ہے، وہ ''وحی'' کے بیان سے وضع ہونے والی علمی تشکیل کو عقل کی علمی تشکیل میں بدلنے یا حواس کی علمی تشکیل میں پیش کرنے کی سعی کے سوا کچھ نہیں، بہ الفاظ دیگر ''علم بالوحی'' کو علم بالعقل یا علم بالحواس میں پیش کرنے کی جدوجہد نے ''علم بالقرآن'' کو وجود بخشا ہے۔ قرآن مجید سے کسی ایسے علم کے حصول کی جدوجہد کرنا جس کی تمنا نبی ﷺ میں موجود نہ ہو، چاہے یہ جدوجہد دانستہ ہو یا نادانستہ بہت بڑی جسارت ہے۔ بالفرض قرآن مجید سے کسی ایسے ''علم'' کے انتزاع کا جواز عمرانی ہیئت کے تقاضوں کی بنیاد پر پیدا کر لیا

جاتا ہے جسے اصلاً نبی ﷺ کے لیے ثابت کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے علم کے ذریعے سے عمرانی ہیئت سے وابستہ نتائج حاصل ہوں یا نہ ہوں، ''علم بالوحی'' کے لیے یہ علم حجاب کا کام ضرور انجام دے گا۔ ''وحی'' کے واسطے سے حاصل ہونے والے علم کے حصول میں ہر وہ واسطہ اور اس کا پیدا کردہ علم حجاب کا درجہ رکھتا ہے، جس کی اصل نبی ﷺ میں نہ پائی جائے۔ قرآن مجید کو اساس بنا کر عمرانی ہیئت کے قیام و بقا کے لیے علوم کی وضع و تشکیل صرف اسی صورت میں مستحسن اقدام متصور ہو سکتی ہے جب قرآن مجید کا یہی استعمال پیغمبر علیہ السلام سے منقول ہو۔

۱۴۔ ''علم بالقرآن'' کے وضع و تشکیل کی ہر جدوجہد ''علم بالوحی'' سے نہ صرف دور کرتی ہے بلکہ اس کے حصول میں حجاب بھی پیدا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''علم بالقرآن'' کا ہر عالم و داعی قرآن مجید سے اس علم کا آرزو مند ہے اور نہ داعی ہے جو علم قرآن مجید نے نبی ﷺ کو دیا ہے۔ ''وحی'' مستقل ذریعہ علم ہے، اس سے حاصل ہونے والا علم اسی ذریعے سے وابستہ ہے۔ ''وحی'' کو مستقل ذریعہ علم سمجھنے کے بعد اس بات کا امکان باقی نہیں رہتا کہ ''وحی شدہ'' بیان کو کسی اور ذریعے کے حوالے سے بیان کیا جائے۔ ''مستقل ذریعہ علم'' انسان کے ذہن کی ان تمام ضروریات کو پورا کر دیتا ہے جس کا مطالبہ شعور علمی کرتا ہے۔ ''وحی'' ایسے مستقل ذریعۂ علم کے کلمات و قضایا کو دوسرے ذرائع علم کے حاصلات کی صورت دینا نہ فقط ایماناً ناپسندیدہ عمل ہے بلکہ علماً بھی کوئی جواز نہیں رکھتا، چاہے اس کی غرض کچھ بھی ہو۔ ''وحی'' کے واسطے سے حاصل شدہ علم جن کلمات و قضایا میں بیان ہوا ہے انسان کا شعور علمی اس پر قانع ہونے سے فقط اسی وقت اعراض کرتا ہے جب معمول کے دوسرے ذرائع سے حاصل ہونے والے فہم و ادراک کو اس سے زیادہ اہم یا کم از کم اس کے مساوی مان لیتا ہے۔ ''وحی شدہ'' کلمات و قضایا علمی مفاد کے اعتبار سے اپنے معانی کی دلالت میں خارجی اعانت کے محتاج نہیں ہیں، لیکن اگر خارجی امور کو قرآن مجید کے معانی میں شامل کرنے کی کوشش کی جائے تو وحی شدہ کلمات و قضایا کا علمی مفاد یقیناً مشکوک ہو جاتا ہے۔

۱۵۔ کامیاب متن قاری کو اپنے سیاق کلام کے نظم میں جکڑے رکھتا ہے، جو ''تحریر'' قاری کو سیاق کلام کا نظم فراہم نہیں کرتی ''متن'' کہلانے کا استحقاق نہیں رکھتی۔ قاری متن میں مضمر علم تک رسائی حاصل کرنے میں اسی وقت کامیاب ہوتا ہے جب وہ متن کے سیاق کلام کے نظم میں رہتا ہے۔ لیکن اگر متن کے سیاق کلام کے نظم میں مقید علم پہ کسی وجہ سے قاری قانع نہ ہو سکے یا اس قناعت کو اپنی علمی و فکری قامت کے لیے

موزوں نہ دیکھے تو اس کا پہلا کام متن میں اس موزونیت کو پیدا کرنا ہوتا ہے جو اس کی علمی قامت کے شایان شاں ہو اور یہ کام متن کو متحجر (fossilized) کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ متن کو متحجر بنانے سے نہ فقط مطالعہ آسان ہو جاتا ہے بلکہ اس میں مضمر علم کے علاوہ باقی ہر علم کو متن سے اخذ کرنا بھی سہل ہو جاتا ہے۔ ''علم بالقرآن'' کے امکان و وجود کی ایک ہی شرط ہے کہ متنِ قرآن کا مطالعہ "متحجر متن" کے طور پر کیا جائے۔ قرآن مجید کے سیاق کلام کے نظم کو اس طرح سے منجمد اور متحجر کر دیا جائے کہ اس کے معنی کی دلالت کا ''مدلول'' وہ نہ رہے جو سیاق کلام کے نظم سے متعین ہوتا ہے بلکہ اخذِ معانی کا مبدا قرآن مجید کے سیاق کلام کے بجائے ایک ایسا وضعی سیاق قرار پائے جس سے وہ معانی تخلیق کیے جائیں جن کا وجود ماتن کے شعور میں کبھی نہ تھا۔ متنِ قرآن سے ''علم بالوحی'' کا حصول کلام اللہ کے اسی سیاق میں مقید ہے جو ''علم اللہ'' میں موجود ہے یا ''متنِ قرآن'' میں موجود ہے۔ قرآن مجید کے سیاق کلام کو کسی علمی یا عملی ضرورت کے پیش نظر لائق اعتنا نہ سمجھنا دراصل ''علم اللہ'' میں تصرف کرنے کے مترادف ہے۔

۱۶۔ قرآن مجید اصلاً ''علم اللہ'' ہے، وحی اور رسول اللہ ﷺ کے وسیلے سے انسان کا علم بنا ہے۔ انسان کا وہ ''علم''، جس کا وسیلہ معمول کے قویٰ ہیں ہر دور کی علمی حدود میں قید ہوتا ہے۔ کسی دور کی علمی حدود یا Episteme کو توڑنا یا ان سے باہر نکلنا ''خرق عادت'' کا حکم رکھتا ہے۔ شعورِ علمی اپنے مبدعات کے قابل ابلاغ ہونے کے لیے اظہار کے نئے سانچے وضع کرتا رہتا ہے۔ انسان کے شعوری مبدعات ہوں یا اظہار و ابلاغ کے جدید اوضاع، علم کے متداول نظم میں زیادہ دیر تک اجنبی نہیں رہتے، جلد یا بہ دیر مروجہ تفہیمات میں شامل ہو جاتے ہیں۔ ہر دور کے اعلیٰ ترین اذہان کے فکری مبدعات نے انسان کے فہم و فراست کا دائرہ ہی وسیع نہیں کیا بلکہ اظہار و ابلاغ کی وسعت نے قدرت بیان میں ایسے امور بھی شامل کر لیے جن کو ماضی میں خیال کی گرفت میں لانا بھی محال تھا۔ اگر ''وحی'' کو انسان کے فکری مبدعات میں شامل کر لیا جائے تو وہی علمی مفاد اس سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ''وحی'' کے بیان سے انسان کی قدرتِ بیان اور وسعت خیال میں اضافہ ہی قرآن مجید کا کارنامہ قرار پائے گا۔ ''علم بالوحی'' کا بنیادی وظیفہ انسان کی علمی حدود میں اضافہ اور قدرت بیان میں وسعت پیدا کرنا ہے تو قرآن مجید کے مقصود کو حاصل ہوئے صدیاں بیت چکی ہیں۔ لیکن اگر ''علم بالوحی'' کی غایت انسانی علم کی حدود میں اضافہ کرنا نہیں ہے، تو وہ ایک ایسا علم ہے جو کسی بھی دور کی مروج و متداول علمی حدود کا محتاج ہے اور نہ پابند ہے۔ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے ایسا علم ہے جو انسان کی

فکری حدود یا Episteme سے باہر واقع ہوا ہے۔ انسانی استعداد کا زائیدہ علم چاہے وہبی ہو چاہے کسبی، ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والے علم کا وہ معیار ہے نہ بدل ہے، مثل ہے اور نہ مثیل ہے۔ ''وحی'' کا وسیلہ انسان پر اس علم کا دروازہ کھولتا ہے جو من البدایه الی النهایه انسان کی فکری حدود میں نہ کبھی تھا اور نہ کبھی آئندہ آسکتا ہے۔ ''علم بالوحی'' اور انسانی استعداد کے زائیدہ علوم میں تطبیق پیدا کرنا اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں علوم میں ہم آہنگی فطرتاً موجود ہے جسے تلاش کرنا ممکن ہے۔ ''علم اللہ'' اور انسانی علم میں ہم آہنگی کا تصور وہی دانش ور کر سکتے ہیں جن کا شعور علمی ابھی تک یہ سمجھنے میں کامیاب نہیں ہوا کہ ''علم بالوحی'' انسان کے قوائے علمیہ کے حاصلات کا نتیجہ نہیں بلکہ ''وہبِ محض'' ہے۔ علم بالوحی انسان کے لیے فقط ایمانی حدود میں ''علم'' کا درجہ رکھتا ہے اور علمی حدود میں فقط ''ایمان'' کا درجہ رکھتا ہے۔

۱۷۔ انسان کی علمی جدوجہد جس ایقان کا باعث بنتی ہے، وہ ''مذہبی ایمان'' سے بہت مختلف شے ہے اور مذہبی ایمان کا پیدا کردہ علم وادراک ''نظری تیقن'' سے کہیں زیادہ محکم ہوتا ہے۔ قرآن مجید سے ایسے علمی محتویات کا انتزاع ناممکن نہیں ہے جن کی اصل عقلی مبدعات کے اختراع کا شوق اور روحِ عصر وغیرہ کے علمی محرکات ہوں مگر اس نوع کی نظری جدوجہد کا انہماک ''وحی'' کو وسیلہ علم کی حیثیت سے لائق التفات نہیں رہنے دیتا۔ مذکورہ علمی محرکات کے نتیجے میں پیدا ہونے والا نظری انہماک قرآن مجید کو ''علم اللہ'' کے حصول کا مبدا سمجھنے کے بجائے انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کی آماج گاہ بنا دیتا ہے۔ قرآن مجید سے ''علم اللہ'' کے حصول کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے ''علم بالوحی'' کے علاوہ کسی اور علم کی آماج گاہ بنانے سے اعراض کیا جائے۔ ''وحی'' کے وسیلے کے انقطاع سے ''علم اللہ'' منقطع ہو جاتا ہے، چاہے علمی جدوجہد کا مبدا و معاد قرآن مجید ہی کیوں نہ ہو۔ قرآن مجید سے حاصل ہونے والے علم کا وسیلہ ''وحی'' نہ ہو تو وہ علم نہ صرف ''علم اللہ'' نہیں ہے بلکہ وہ ''الوہی ہدایت'' بھی نہیں ہے۔ قرآن مجید ''علم اللہ'' علم بالوحی کی صورت میں ہے اور ''علم بالوحی'' کی صورت میں ''علم اللہ'' ہے اور الوہی ہدایت ہے۔ اگر ہماری کسی علمی جدوجہد کے نتیجے میں قرآن مجید سے کوئی نظام فکر وضع ہو جاتا ہے تو وہ نظام فکر نہ علم بالوحی ہے اور نہ وہ ''علم اللہ'' ہے۔ قرآن مجید سے ایسے معانی ومطالب کا اخذ واستفادہ جو ''علم بالوحی'' کے بجائے ماخوذاتِ ذہنیہ ہوں اسی طرح ممکن ہے جس طرح سے قرآن مجید سے ایسے معانی ومطالب کا اخذ واستفادہ جو ماخوذاتِ ذہنیہ کے بجائے علم بالوحی ہوں۔ ''علم بالوحی'' کی صورت میں قرآن مجید سے ایسے معانی ومطالب کا اخذ واستفادہ ممکن نہیں ہے جو اصلاً

''علم اللہ'' ہونے کے بجائے ماخوذات ذہنیہ ہوں اسی طرح ''علم بالقرآن'' کی صورت میں قرآن مجید سے ایسے معانی ومطالب کا اخذ واستفادہ ممکن نہیں جو اصلاً ماخوذات ذہنیہ کے بجائے ''علم اللہ'' ہوں۔ یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہے کہ قرآن مجید سے ''علم اللہ'' کا اخذ واستفادہ ''علم بالوحی'' سے مشروط ہے، یعنی فقط وہی علم ہم انسانوں کے لیے علم اللہ ہے جس کا وسیلہ ''وحی'' ہے۔

۱۸۔ ''علم بالوحی'' فقط ''وحی'' کے ذریعے سے حاصل ہونے والا ''الوہی علم'' ہے۔ یہی ''الوہی علم'' دین کا اصل الاصول ہے جو منزل من اللہ ہے۔ منزل من اللہ دین الوہی علم ہے، علم اللہ ہے اور علم بالوحی ہے۔ مسلمانوں میں مروج معمول بہ دین جن علوم متداولہ پر مبنی ہے ان میں سے ایک بھی ''علم بالوحی'' نہیں ہے۔ ''علم بالوحی'' سے استغنا نے معمول بہ دین کے محافظوں کو یہاں لا کھڑا کیا ہے کہ انہیں قرآن مجید سے وہ توقع اور امید بھی وابستہ نہیں رہی جو انہیں اپنے وضع کیے ہوئے متون سے ہے۔ وہ قرآن مجید سے ایسے علوم کا اخذ واستفادہ کرنے کے لیے ہمہ وقت تیار ہیں جو انسان کے ذاتی تصورات ومشاہدات کے پیدا کردہ ہیں، لیکن قرآن مجید سے اس ہدایت کے اخذ واستفادے کے متمنی ہیں اور نہ اسے جائز سمجھتے ہیں جو نبی ﷺ کو عطا کی گئی ہے۔ علم بالقرآن کو انہوں نے علم بالوحی کا بدل بنالیا ہے۔ ایمان کی اس قلب ماہیت نے معمول بہ دین کے محافظوں کو اللہ، اللہ کے رسول ﷺ اور اللہ کے دین سے دور کردیا ہے۔ اگرچہ وہ مانتے ہیں کہ ''علم بالوحی'' اصلاً انسانی علم نہیں ہے حتیٰ کہ رسول اللہ ﷺ کا ادراک ذاتی بھی نہیں ہے۔ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ قرآن مجید اصلاً علم اللہ ہے، وحی کے وسیلے سے رسول اللہ ﷺ کا علم ہے اور رسول اللہ ﷺ کے وسیلے سے اہل ایمان کا علم ہے، مگر یہ الوہی علم جس طرح ان کے نظام افکار میں عضو معطل بن چکا ہے اسی طرح نظام حیات میں بھی ایک ''صرف شدہ'' نظریے سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

۱۹۔ جس علم کی وضع وتشکیل میں انسان کے قوائے علمیہ کو دخل ہو وہ ''علم بالوحی'' ہے نہ ''علم اللہ'' ہے۔ علوم متداولہ میں علم حدیث ہو یا علم فقہ یعنی احادیث پر مبنی فقہ ہو یا فقہ پر مبنی احادیث کے ردوقبول کے علوم وفنون دونوں ''علم بالوحی'' ہیں اور نہ ہی علم بالوحی پر منحصر ہیں۔ ''علم بالوحی'' کی ''متلو'' اور ''غیر متلو'' دونوں صورتیں ''علم اللہ'' ہیں اور علم بالوحی کی دونوں صورتیں محفوظ ہیں، ایک عمل میں اور دوسری ''مابین الدفتین'' میں محفوظ ہے۔ مذہبی اعمال کی انجام دہی میں اختلاف کی جزئیات جان لینے کو ''علم بالوحی'' کے متوازی علم کا درجہ دینے والا مذہبی ذہن فرقہ پرستی اور پیغمبرانہ راہ حق پر استقامت میں فرق کرنے کی اہلیت سے محرومی کے

نتیجے میں علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علوم میں فرق کرنے کا روادار نہیں ہے۔ قرآن مجید سے فرقہ پرستانہ آرزوؤں کی تکمیل کے امکان کو ''علم بالوحی'' کے بجائے علم بالقرآن سے زیادہ یقینی انداز سے پورا کیا جاسکتا ہے۔ مذہبی ذہن کی فرقہ پرستی فقہی ہو یا اعتقادی، دونوں کے فروغ اور بقا کی ضمانت قرآن مجید کو علم بالوحی قرار دینے سے ممکن نہیں رہتی۔ فقہی اور اعتقادی فرقہ پرستی کا جواز قرآن مجید کے ایسے مطالعے میں مضمر ہے جس میں اس کے متن کو متحجر بنا دیا جائے۔ قرآن مجید کو زندہ متن کے طور پر پڑھنے اور پڑھانے سے ''علم بالوحی'' حاصل ہوتا ہے جو فرقہ وارانہ ذہنیت اور فرقہ وارنہ تعصب کے فروغ وبقا کا قلع قمع کر دیتا ہے۔ احادیث اور فقہ کے ادب سے مذہبی ذہن کو جس نوع کا اخذ واستفادہ مطلوب ہے، اس سے تعرض کیے بغیر ''علم بالوحی'' سے وہی علم ویقین حاصل کرنا فرض ہے جو جبریلؑ کے وسیلے سے محمد رسول اللہ ﷺ کو اور محمد رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے اہل ایمان کو قرآن مجید کی صورت میں حاصل ہے۔ قرآن مجید سے حاصل ہونے والا علم ویقین فقط اسی صورت میں ''علم بالوحی'' ہے جب وہ محمد رسول اللہ ﷺ کے علم ویقین کا عین ہو۔ قرآن مجید سے حاصل ہونے والا علم ویقین اگر محمد رسول اللہ ﷺ کے علم ویقین کا عین نہیں تو وہ مردود ہے، فاسد ہے اور باطل ہے۔

۲۰۔ ''علم بالقرآن'' اصلاً انسان کا علم ہے جسے علمیت کی بنیاد پر وہ قرآن مجید سے نت نئے مفاہیم ومطالب پیدا کرنے کے لیے تیار کرتا ہے۔ قرآن مجید سے نئے مفاہیم ومطالب کا اخذ واستفادہ دلچسپ علمی مشغلہ ہونے کے ساتھ ساتھ ذہن کی قوت خیال کو زیادہ سریع الحرکت بنانے میں معاون ہوسکتا ہے۔ قرآن مجید سے نئے مطالب ومفاہیم کی وضع وتشکیل جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر ''علم بالقرآن'' کو زیادہ فروغ حاصل ہوگا۔ علم بالقرآن میں جس قدر انہماک زیادہ ہوگا ''علم بالوحی'' سے دوری، اسی تناسب سے شدید ہوگی۔ علم بالقرآن اور علم بالوحی کے اخذ واستفادے کا عمل حیران کن حد تک متضاد سمتوں میں حرکت کرتا ہے۔ ''علم بالقرآن'' سے شغف رکھنے والا محقق ''علم بالوحی'' سے بالکل اسی طرح محروم ہوتا ہے جس طرح ''علم بالوحی'' کا جوئندہ علم بالقرآن سے عاری ہوتا ہے۔ قرآن مجید کے جس قاری کی تمنا ''علم اللہ'' کا حصول ہے وہ اسے انسانی استعداد کے زائیدہ ''علوم'' کا مبدا بنائے گا اور نہ ان علوم کی طرف متوجہ ہوگا جو اسے علم اللہ کے بجائے دوسرے علوم میں انہاک پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ قرآن مجید کو انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کا مبدا فقط وہی قاری بنائے گا یا قرار دے گا جو اس سے ''علم اللہ'' کے حصول کا آرزومند نہ ہو۔

قرآن مجید کی تعظیم کا راز انسان کے تمام علمی مدرکات کے مبدا ہونے کے بجائے ''علم اللہ'' ہونے میں مضمر ہے۔ مذہبی ذہن یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرنا چاہتا کہ ''علم اللہ'' انسانی علم کی ترقی یافتہ صورت نہیں ہے اور نہ ''علم اللہ'' انسانی علوم کے انبار سے تشکیل پاتا ہے۔ وہ علم اللہ کے ''اتمام یافتہ خبر'' ہونے کا منکر تو نہیں مگر اس کے ذریعے سے ایسے اتمام یافتہ اخبار کو دریافت کرنے کے درپے ہے جو علم بالوحی کا موضوع ہی نہیں ہیں۔

۲۱۔ ''علم بالقرآن'' قرآن مجید سے ایسے علوم کو دریافت کرنے کی جدوجہد سے وجود میں آتا ہے جو اصلاً ''علم اللہ'' کے بجائے انسانی استعداد کے زائیدہ علوم ہیں۔ قرآن مجید کے مطالعے کے دوران میں ایسے مدرکات کو خاطر میں لانا جن سے عقل انسانی ان تصورات کو وضع کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن میں لفظی یا معنوی اعتبار سے قرآن مجید کے بیان کردہ حقائق سے مماثلت پائی جاتی ہے، قرآن مجید کے مطالعے کا یہ انتہائی غیر محتاط اور غیر محفوظ طریقہ ہے۔ یہ اس غیر محتاط طریق مطالعہ کا نتیجہ ہے کہ ظاہری مماثلت قاری کے اندر یہ یقین پیدا کر دیتی ہے کہ اس کا دریافت شدہ مفہوم دراصل بڑی اہم قرآنی حقیقت ہے جو فقط اسی پر منکشف ہوئی ہے، لہٰذا وہ اس کے ابلاغ کو ایمانی فریضہ سمجھ کر بیان کرنے پر ہی قانع نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کو بھی اس کا پابند بننے پر اصرار کرتا ہے۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ مذہبی ذہن عقل کی برتری کے ذوق میں ''وحی'' اور ''عقل'' دونوں کے حاصلات علم کو ایک درجے پر رکھ کر دیکھنے، سمجھنے اور سمجھانے کو علمی کارنامہ سمجھ کر انجام دینے پر مصر رہتا ہے اور ''علم بالوحی'' تک رسائی حاصل کرنے کے بجائے قرآن مجید کو انسانی علوم کا مصدق بنا کر پیش کرنے میں مطمئن رہتا ہے۔ ایمان کی قلب ماہیت کا یہ نظارہ بھی دیدنی ہے کہ وہ کتاب جو وحی شدہ کتب کی مصدق بن کر نازل ہوئی ہے خود ایسے علوم سے مشرف بہ تصدیق ہو رہی ہے جن کا مبدا وحی نہیں ہے۔

۲۲۔ علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علوم میں ایک اور واضح اور بنیادی نوعیت کا فرق ہے جسے آسانی سے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس جوہری فرق کا ادراک ہر وہ انسان اپنے شعور میں رکھتا ہے جو علم کی ماہیت کو سمجھتا اور ''وحی'' کو مانتا ہے۔ تمام انسانی علوم بلا استثنا اپنی صحت کے معتبر ہونے کا استناد ''معلوم'' کے عین مطابق ہونے میں رکھتے ہیں۔ انسانی علوم اسی وقت معتبر ہوتے ہیں جب ان کے بارے یقین حاصل کر لیا جاتا ہے کہ وہ اپنے متوازی خارج میں ویسی ہی حقیقت رکھتے ہیں جیسی ادراک میں آئی ہے۔ انسانی علوم کے معتبر ہونے کا استناد خارج میں موجود ''معلوم'' کے مطابق ہونے میں ہے۔ انسان کا

وہی علم معتبر ہے جو ''معلوم'' کے مطابق ہے اور وہ علم معتبر نہیں ہے جو معلوم کے مطابق ہونے کی ضمانت سے محروم ہے۔ لہٰذا انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کی صحت اس وقت تک غیر معتبر ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ علم اور معلوم میں عینیت کی نسبت ہے۔ اس کے برعکس ''علم بالوحی'' اس اعتبار سے اپنی نوعیت کا منفرد علم ہے کہ اس کے معتبر ہونے کا استناد معلوم کے مطابق ہونے کے بجائے محض ''وحی'' کے وسیلے میں مضمر ہے۔ علم بالوحی ''معلوم'' کی مطابقت سے، مستند ہونے سے مستغنی ہے۔ وہ ایسا علم ہے جو محض اس لیے درست ہے کہ وہ ''وحی شدہ'' ہے۔ جو انسان ''وحی'' پر ایمان رکھتا ہے، اس کے لیے کسی ''علم'' کے درست ہونے کے لیے ''وحی شدہ'' ہونا کافی ہے، جو انسان وحی شدہ بیان کی صحت کا استناد اس کے خارجی مصداق کے مطابق ہونے میں تلاش کرتا ہے، وہ وحی پر ایمان نہیں رکھتا۔ وحی شدہ بیان محض اس لیے اتمام یافتہ خبر ہے کہ وہ ''وحی شدہ'' ہے، اس میں یقین وصحت کا معیار ''وحی شدہ'' ہونا ہے۔

۲۳۔ ''علم بالقرآن'' علم بالوحی ہوتا تو اس کے معتبر ہونے کا استناد بھی خارج کی مطابقت میں مضمر نہ ہوتا۔ علم بالقرآن میں صحت کا معیار خارجی حقائق کا قرآن مجید کے مطابق ہونا ہو یا قرآن مجید کا خارجی حقائق کے مطابق ہونا ہو، دونوں صورتوں میں معیار ''وسیلۂ علم'' میں نہیں ہے۔ علم بالوحی میں معیار وسیلۂ علم کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ علم بالوحی اور علم بالقرآن میں یہ انتہائی بنیادی نوعیت کا فرق ہے۔ ''علم بالقرآن'' دیگر انسانی علوم کی طرح انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہے۔ قرآن مجید سے وضعی علاقے کی وجہ سے علم بالقرآن کے ساتھ تعظیم و تکریم لاحق ہو گئی ہے مگر یہ تعظیم وتکریم مذہبی ایمان کی پیدا کردہ نہیں ہے اس لیے کہ مذہبی ایمان کا پیدا کردہ علم و ایقان فقط ''علم بالوحی'' کے ساتھ قائم نہ ہو تو یہ شرك فی النبوة کا ارتکاب ہے۔

۲۴۔ علم بالقرآن اور علم بالوحی کے مابین فرق وامتیاز کی نشاندہی مذہبی ایمان کی ناگزیر احتیاج ہے۔ علم بالقرآن کو علم بالوحی قرار دینے یا اس فرق وامتیاز کو خاطر میں نہ لانے کا نتیجہ ''الوہی ہدایت'' کی اصلیت اور حقیقت سے محرومی ہے۔ خودساختہ ضرورت کے لیے کسی بیان کو ''ہدایت'' کے طور پر استعمال کرنا اور بات ہے اور متعینہ غایت کے حصول کے لیے ''ہدایت'' ہونا دوسری بات ہے۔ ''الوہی ہدایت'' خودساختہ غایت کے حصول کا لائحہ عمل نہیں ہے، الوہی ہدایت الوہی غایت کے حصول کا الوہی لائحہ عمل ہے۔ اگر ہم الوہی ہدایت سے الوہی غایت کے متمنی ہیں تو پھر قرآن مجید فقط اسی معنی میں ہدایت ہے جس معنی میں نبی ﷺ کے لیے ہدایت ہے اور اس سے وہی ہدایت حاصل کی جاسکتی ہے جو نبی ﷺ کو حاصل ہوئی ہے۔ لیکن اگر ہم

قرآن مجید کو خود ساختہ غایت کے حصول کے لیے ہدایت بنانے کی سعی میں مصروف ہیں تو قرآن مجید سے ایسی ہدایت اخذ کرنے کے درپے ہیں جو نبی ﷺ کو حاصل نہیں رہی۔ علم بالقرآن میں قرآن مجید سے پہلے تو ہدایت کی تمنا وابستہ ہی نہیں ہوتی اور بالفرض ہدایت کی تمنا ہو بھی تو نہ صرف یہ ہدایت خود ساختہ ہوتی ہے بلکہ اس کی غایت بھی خود ساختہ ہوتی ہے۔

۲۵۔ آخر میں ایک ضروری وضاحت اس لیے عرض کرنی ہے تا کہ ایک غلط فہمی دور ہو جائے۔ جیسا کہ ''علم بالوحی'' کی اصطلاح سے مراد وہ علم ہے جس کا وسیلہ یا واسطہ ''وحی'' ہے، اس کے برعکس ''علم بالقرآن'' کی اصطلاح سے مراد وہ علم نہیں ہے جس کا وسیلہ قرآن مجید ہے۔ علم بالقرآن کا وسیلہ قاری کی ذکاوتِ فہم اور فطانتِ طبع ہے۔ جو قاری جتنا ذکی الفہم اور فطین الطبع ہے اسی نسبت سے وہ قرآن مجید سے بڑے دقیق نکات تخلیق کرنے میں کامیاب ہوگا اور جو قاری ذہن کی نظری صلاحیت سے عاری ہوگا وہ اسی قدر قرآن مجید سے علمی، فکری اور مابعد الطبعی نکتہ سنجیوں سے محروم ہوگا۔ علم بالقرآن میں قرآن مجید وسیلۂ علم کے بجائے شعور نظری کا نقطۂ ارتفاع ہوتا ہے۔ ''علم بالقرآن'' کی وضع و تشکیل کا وسیلہ قاری کی ذاتی ذکاوت و فطانت سے باہر تلاش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس کے برعکس ''علم بالوحی'' کی وضع و تشکیل میں قاری کی ذکاوت فہم اور فطانت طبع کا کوئی کردار نہیں ہے، یہ علم کامل و مکمل صورت میں قاری کے سامنے ہوتا ہے، اور قاری سے قبولیت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس علم کو ''وحی'' نے جس صورت میں پیش کیا ہے اسی میں محدود و مقید ہے۔ غیر وحی سے اس میں ترمیم و اضافے کا ادنیٰ ترین امکان بھی معدوم ہے۔ جبکہ ''علم بالقرآن'' میں ترمیم و اضافے کا ہر امکان ہر وقت موجود ہوتا اور موجود رہتا ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

قرآن "علم" ہے
ماخذِ علم نہیں ہے

۱۔ "علم" اور "ماخذ علم" کے مابین نہ فقط ماہیت کا فرق ہے بلکہ ان دونوں کی وجودی نوعیت بھی ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد ہے۔ "علم" کا کام "ماخذ علم" سے نہیں لیا جاسکتا اور اسی طرح "ماخذ علم" کا وظیفہ انجام دینے والی شے سے "علم" کا مقصود حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ فہم وادراک کی جس نوع کو "علم" کا درجہ حاصل ہے "ماخذ علم" کو اس کی وضع وتشکیل اور مضمرات واطلاقات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اسی طرح فہم وادراک کی جس نوع کو "ماخذ علم" کا درجہ حاصل ہے اس کی وضع وتشکیل اور مضمرات واطلاقات میں "علم" کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم انسان ایک وقت میں "ماخذ علم" کو "علم" اور "علم" کو "ماخذ علم" نہیں بنا سکتے۔ جب کوئی شے "ماخذ علم" ہے تو پھر وہ "علم" نہیں ہے اور اسی طرح جب کوئی تصور "علم" ہے تو وقت کی اس آن میں اسے "ماخذ علم" فرض کرنا محال ہے۔ "علم" کا تصور اس وقت تک ایک مفروضہ ہے جب تک "ماخذ علم" کا تصور ہمارے فہم وادراک کا موضوع ہے اور "ماخذ علم" اس وقت تک ایک مفروضے سے زیادہ کچھ نہیں جب تک "علم" کا تصور ہمارے فہم وادراک میں متحرک ہے۔ "ماخذ علم" اپنی ہیئت اور نوعیت میں "علم" نہیں ہے اور بالکل اسی طرح "علم" اپنی ہیئت ونوعیت میں ماخذ علم نہیں ہے۔ "ماخذ علم" سے ہم بالکل

مختلف نوعیت کا کام لیتے ہیں اور ''علم'' ہمارے لیے اپنے وظیفے اور مصرف کے اعتبار سے وہ کام انجام نہیں دے سکتا جو ''ماخذ علم'' سے لیا جاتا ہے یا لینا ممکن ہوتا ہے۔ شعور کا وہ درجہ جو اپنی ذات کا جائزہ لے سکتا ہے مقصد اور وسیلے کے مابین فرق کا ادراک کر سکتا ہے۔ خود شعوری کی نعمت سے محروم موجودات میں ذریعے اور مقصد کے امتیاز کا ادراک نہیں ہوتا جس کی وجہ سے وہ ذریعے اور مقصد کے فرق کے شعور سے محروم ہوتے ہیں۔ انسان کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ''ماخذ علم'' اور ''علم'' کے فرق کو نظر انداز کر سکے۔ اگر وسیلے اور مقصد کا شعور نشوونما یافتہ نہیں ہے تو اور بات ہے ورنہ ماخذ علم ''علم'' نہیں ہے اور علم ''ماخذ علم'' نہیں ہے۔

۲۔ علم کے امکان کی پوری کائنات عالم، معلوم اور علم پر مشتمل ہے، تصور علم کے عناصر ترکیبی فقط یہی تین ہیں۔ علم کے تصور میں ماخذ علم کا نام و نشان نہیں ہے۔ ماخذ علم کا تصور قائم کرنے کے لیے آپ کو از سر نو جدوجہد کرنی ہے۔ عالم، معلوم اور علم ان تینوں میں ماخذ علم بننے کی اہلیت یکساں پائی جاتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ''ماخذ علم'' کی حیثیت عالم کو حاصل ہو، معلوم کو ماخذ علم کا درجہ دیا گیا ہو یا خود علم ماخذ علم کا کردار ادا کر رہا ہو۔ مگر یہ امر بہر حال طے ہے کہ ماخذ علم ایک اعتباری امر ہے، اس کا اعتبار فقط اسی صورت میں قائم ہوتا ہے جب کسی دوسرے اعتبار کا وجود مفقود ہو جائے۔ ماخذ علم کا درجہ ملتے ہی علم، عالم اور معلوم تینوں کا اعتباری وجود فقط ماخذ علم کا ہو جاتا ہے اور اپنے اصلی مقام سے دوسرے مقام میں منقلب ہو جاتے ہیں۔ اگر ''علم'' کو ماخذ علم کا درجہ حاصل ہے تو اس سے ماخوذ علم اس علم کا عین کبھی نہیں ہو گا جو ماخذ علم بننے سے قبل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ماخذ علم کی حیثیت عالم یا معلوم میں سے کسی کو حاصل ہے تو اخذ شدہ علم ''عالم'' کا عین ہے نہ ''معلوم'' کا عین ہے۔ علم اور ماخذ علم میں ہمیشہ مغائرت رہتی ہے اور یہ مغائرت کہیں بھی ختم نہیں ہوتی۔ جب بھی علم اور ماخذ علم کی مغائرت کا شعور معدوم ہوتا ہے تو یہ دراصل خود ''علم'' کے شعور کا معدوم ہونا ہے۔

۳۔ اسی طرح کا فرق ''علم بالوحی'' اور ''علم بالقرآن'' میں پایا جاتا ہے، ''علم بالوحی'' علم بالقرآن کا عین نہیں ہے وہ بالکل دوسری شے ہے۔ علم بالوحی میں ''وحی'' علم اللہ کے ابلاغ کا وسیلہ ہے اور ''علم اللہ'' کا ماخذ نہیں ہے۔ ''علم بالقرآن'' میں قرآن مجید ''علم اللہ'' کے ابلاغ کا وسیلہ نہیں ہے بلکہ انسان کے علم کا ماخذ ہے۔ علم بالقرآن کی صورت میں انسان کے وہ مدرکات جن کا مبدا نظری فہم و ادراک ہے، قرآن مجید سے اخذ علم کا استفادہ کرتے ہیں۔ ''علم بالقرآن'' میں قرآن مجید انسان کے نظری فہم و ادراک کے خام مواد کے طور پر استعمال ہوتا ہے جو اسے نہ صرف انسان کی قوت خیال کے لیے نقطۂ ارتقاع بناتا ہے

بلکہ نظام فکر کے خدوخال متعین کرنے میں اس سے زینے کا کام لیتا ہے۔علم بالقرآن کے برعکس ''علم بالوحی'' وہ علم ہے جس کا وسیلہ ومبدا انسان کے قوائے نظری نہیں بن سکتے۔''علم بالوحی'' کا مبدا انسان سے خارج میں واقع ہے اور خارج سے انسان کے شعور پر اثر انداز ہوتا ہے۔وہ ایسا علم ہے جو انسان کو خارج سے عطا کیا گیا ہے۔''وحی'' انسان کے عادی یا معمول کے قوائے علم وادراک سے الگ مستقل اور قائم بالذات وسیلۂ علم و عرفان ہے اس وسیلۂ علم سے انسان کو فقط ''علم اللہ'' میسر آتا ہے۔''علم بالوحی'' کے حصول میں انسان کے نظری قوائے فہم وادراک کا مثبت یا منفی کوئی کردار نہیں ہوتا۔''وحی'' کے وسیلے سے حاصل شدہ علم کے تحقق اور قیام وبقا میں انسان کے نظری قویٰ کا کردار کاملاً انفعالی ہے۔''علم بالوحی'' کی خاصیت یہ ہے کہ شعور کے نظری پہلو کی ادنیٰ ترین مداخلت اس علم کو ''علم بالوحی'' کے عنوان سے بالکل محروم کردیتی ہے۔

۴۔ آپ غور فرمائیں کہ آپ قرآن مجید پڑھ رہے ہیں، پڑھا رہے ہیں، سن رہے ہیں، سنا رہے ہیں، سمجھ رہے ہیں یا سمجھا رہے ہیں، وہ اس وقت تک اللہ کا کلام ہے، ''علم اللہ'' ہے جب تک کہ آپ کے قوائے علمیہ کی نظری جہت کی جانب سے اس میں مداخلت نہیں ہوئی، جونہی آپ کے قوائے فہم وادراک کی نظری جانب سے ادنیٰ سی مداخلت ہوئی آپ کا پڑھنا پڑھانا، سننا سنانا، سمجھنا سمجھانا، غرض کوئی عمل بھی قرآن مجید سے منسوب ہونے کے باوصف ''علم اللہ'' نہیں رہتا۔آپ کے شعور نظری کے حاصلات تقریری کی صورت میں ہوں یا تحریری کی صورت میں، استنباط کی صورت میں ہوں یا استدلال کی شکل میں ہوں، وہ کلام اللہ سے حاصل شدہ علم کو ''علم اللہ'' نہیں رہنے دیتے۔یاد رکھیے قرآن مجید کا پڑھنا وپڑھانا، سمجھنا وسمجھانا، اور سننا و سنانا اس کے ''علم بالوحی'' ہونے کو متاثر نہیں کرتا باوجودیکہ یہ تمام اعمال انسانی قویٰ کے متحرک ہونے سے وجود میں آتے ہیں۔قرآن مجید انسان کے فہم وادراک کا حصہ بن جائے یہ بات ''علم اللہ'' کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی انسان کا اسے سمجھنا یا سمجھانا کلام اللہ سے ''علم اللہ'' حاصل کرنے میں مانع ہے۔البتہ انسان کی تعبیر و تشریح صد فی صد درست ہی کیوں نہ ہو وہ ''علم اللہ'' نہیں ہے۔جس ''علم'' کا مبدا انسان کا ذاتی فہم وادراک ہے وہ ''علم بالوحی'' نہیں ہے، علم بالوحی وہ ہے جس کے فہم وادراک میں انسان کی ذات کو کوئی دخل نہیں ہے۔ قرآن مجید کے ''علم اللہ'' ہونے کو جو شے متاثر کرتی ہے وہ دراصل قرآن مجید سے حاصل ہونے والے علم کا مبدا ہے۔جس علم کا مبدا ''وحی'' ہے اس میں آپ کے نظری قویٰ فعال مداخلت نہیں کرسکتے۔انسان کے نظری قویٰ کی فعال مداخلت کے نتیجے میں قائم ہونے والے تصورات قرآن مجید سے ''علم اللہ'' کے حصول کو

ہی ضائع نہیں کر دیتے، اسے ''علم بالوحی'' بھی نہیں رہنے دیتے۔

۵۔ قرآن مجید کی تفہیم وتعلیم میں انسانی فکر ونظر کی فعال مداخلت ''کلام اللہ'' سے جس شے کو سب سے پہلے ضائع کرتی ہے وہ ''علم بالوحی'' کے حصول کا امکان ہے۔ عقل کا ہر وہ ادراک جس کی وضع و تشکیل میں اسے غیر کی احتیاج بالذات ہونے کے بجائے بالطبع ہو، عقل کی ''فعال مداخلت'' متصور ہوتی ہے۔ قرآن مجید سے استفادے کے نتیجے میں مرتب ہونے والی ''فکر'' حق بہ جانب ہونے کے باوجود ''انسانی فکر'' کے دائرے سے نکل کر ''علم اللہ'' کبھی نہیں بن سکتی۔ انسانی فکر کے ''علم'' ہونے کی تمام شرائط پوری ہو جائیں تو بھی وہ ''علم بالوحی'' نہیں بن سکتی۔ انسانی فکر اور ''علم بالوحی'' دو ایسے مختلف الاصل فضائل ہیں جن کی حدود صحت ایک دوسرے سے ہمیشہ نہ صرف جدا رہتی ہیں بلکہ ایک دوسرے سے کبھی نہیں ملتیں۔ اگر ہم فکر انسانی کے تخلیق شدہ علم کو ''علم بالوحی'' سے جدا رکھنے اور سمجھنے کی اہلیت سے پوری طرح محروم نہیں ہو چکے تو ''کلام اللہ'' میں انسانی عقل کی فعال مداخلت کے شعور کا ادراک حاصل کرنا ہمارا اتنا بڑا علمی فریضہ ہے جتنا بڑا مذہبی فریضہ خود قرآن مجید سیکھنا اور سکھانا ہے۔ ''علم بالوحی'' اور انسانی استعداد کے زائیدہ علوم میں فرق وامتیاز کے شعور کو حاصل کرنے اور برقرار رکھنے کے لیے اس اہلیت کی نشوونما کلیدی حیثیت رکھتی ہے جو مماثل فضائل میں امتیازات کا شعور پیدا کرتی ہے اور برقرار رکھتی ہے۔

۶۔ ''علم بالوحی'' میں انسان کی علمی وفکری مداخلت بعض اوقات غیر محسوس ہوتی ہے یہاں تک کہ اس ابتلا کا شکار اس امر سے باخبر تک نہیں ہوتا کہ وہ ''علم اللہ'' میں مداخلت کر رہا ہے۔ بعض اوقات یہ مداخلت قبولیت عامہ کا درجہ اختیار کر لیتی ہے تو دانستہ یا نادانستہ اس کا ارتکاب قرآن مجید کی خدمت سمجھ کر انجام دیا جاتا ہے۔ لاعلمی پر مبنی یہ خدمتِ قرآن ہمیں ''علم بالوحی'' سے محرومی کے سوا کچھ نہیں دیتی۔ ''علم بالوحی'' میں انسانی مداخلت کی مختلف صورتیں ہیں ان میں مقبول ترین منزل من اللہ کلمات کو مترادفات سے بدلنا، قرآن مجید کو انسانی کلام کی طرح قابل ترجمہ سمجھنا یا اس کے متوازی متبادل کلام وضع کرنا، قرآن مجید کے مطالب ومعانی کے مماثل مطالب ومعانی وضع کرنا، قرآن مجید کو کلی اصول کا مبدا قرار دینا یا کلی اصول وضوابط کا اس سے انتزاع کرنا، قرآن مجید کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے ایمان کو ناکافی خیال کرتے ہوئے ایسے ذرائع سے اس کی حقانیت کا ثبوت فراہم کرنا جن کا تعلق انسان کے معمول کے مشاہدے سے ہو وغیرہ وغیرہ وہ اقدامات ہیں جن کے بارے میں ہمیشہ یہ حسن ظن رہتا ہے کہ یہ قرآن مجید کی خدمت ہیں۔ حالانکہ ان

تمام اقدامات سے قرآن مجید کے "علم بالوحی" ہونے کے منصب کو علمی اور ایمانی اعتبار سے ناقابلِ تلافی اور یقینی نقصان پہنچتا ہے۔ "علم اللہ" کے سامنے انسان کے علم کی جو وقعت ہے اس کا شعور حاصل ہو جائے تو "علم اللہ" کے حضور انسانی علم کا درست ترین اقدام کامل سپردگی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ قرآن مجید کے بیان پر قانع ہونا اور اسی پر انحصار کرنا اس لیے ضروری ہے کہ انسان "علم اللہ" کے حضور علماً اور ایماناً فقط "اُمّی" ہے اور کچھ نہیں ہے۔ قرآن مجید اصلاً "علم اللہ" ہے، اس کے سامنے انسانی علم کی حیثیت اور اوقات اپنے وجودی منصب سے وراء نہیں ہو سکتی۔

۷۔ انسانی علم کے مقام و منصب اور حدود و قیود کے تعین کا شعور اگر انسان میں بیدار ہو جائے تو ضروری نہیں کہ "علم اللہ" کی قدر و قیمت کا شعور بھی اسے حاصل ہو جائے۔ "علم اللہ" اور انسانی علم کا فرق و امتیاز فقط اسی صورت میں نشو و نما پاتا ہے جب "علم اللہ" کا علو مرتبت ایمان سے میسر آئے اور انسانی علم کی حدود و قیود کا شعور "علم اللہ" سے حاصل کیا جائے۔ اگر انسانی علم کی حدود کا شعور بیدار نہ ہو تو انسان اپنے خیال کو بھی علم سمجھتا رہتا ہے حالانکہ خیال "علم" نہیں ہوتا۔ اگر "علم اللہ" کے شعور کا مبدا ایمان نہ ہو تو انسان "علم اللہ" کو انسانی علم کی ترقی یافتہ شکل سمجھتا ہے۔ "علم اللہ" انسانی علم کی ترقی یافتہ صورت نہیں بلکہ ماہیت و نوعیت کے اعتبار سے بہت زیادہ مختلف "علم" ہے۔ الوہی علم اسی طرح کی مستقل نوع علم ہے جس طرح کی "انسانی علم" ایک مستقل نوع علم ہے۔ انسان کے علم و ادراک کی تمام اہلیتیں "علم اللہ" کے سامنے "امی" کے درجے سے اس لیے نہیں اٹھتیں کہ الوہی علم کی نوع کا ادنیٰ سا شعور بھی انسان کی اس فطرت میں موجود نہیں ہے جو اسے علم کا شعور دیتی ہے۔ یہ فقط ایمان باللہ ہے جو "علم اللہ" کی وجودی عظمت اور عرفانی قدرو منزلت کا شعور عطا کرتا ہے۔ الوہی علم کی وجودی عظمت اور عرفانی قدر و منزلت سے آگہی وہ واحد صورت ہے جس کے حوالے سے "علم بالوحی" کے حصول میں انسانی مداخلت سے قرآن مجید کو محفوظ رکھنا ممکن ہے۔

۸۔ "علم بالوحی" میں انسان کی فکری مداخلت کا جواز بالعموم اس خیال سے نشو و نما پاتا ہے کہ "وحی" دراصل "عقل" کی ہی ایک اعلیٰ ترین شکل ہے۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے عقلی مدرکات "علم" ہونے کے اعتبار سے اسی سطح اور اسی درجے کے حامل ہیں جس درجے کا علم "وحی" کے ذریعے انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ اس موقف کے دانش ور کے نزدیک "وحی" اور عقل میں بحیثیت ذریعۂ علم کے، ماہیت کے بجائے مدارج کا فرق ہے گویا عقل کے نظری مدرکات ادنیٰ درجے کی "وحی" متصور ہو سکتے ہیں اور "وحی" کے

حاصلات اعلیٰ درجے کے عقلی مدرکات متصور ہو سکتے ہیں۔ عقل کے نظری مدرکات کو جن علوم کی وضع و تشکیل میں کلیدی حیثیت حاصل ہے وہ لازماً چند نظری مسلمات پر مبنی ہوتے ہیں۔ نظری مسلمات دراصل عقلی تصورات ہیں جو کسی علم کے سابقات اور لاحقات کہلاتے ہیں، جن کے بغیر کوئی علمی قضیہ وضع کیا جا سکتا ہے اور نہ تشکیل پا سکتا ہے۔ نظری اعتبار سے ہر علمی قضیے کی اساس عقلی مسلمات ہوتے ہیں۔ انسانی علم کے غیر متنازع نظری مسلمات چاہے وہبی ہوں یا کسبی سابقات و لاحقات ہی ہوتے ہیں جو بہر حال ہر علمی قضیے کی ناگزیر ضرورت ہیں۔ اگر ''وحی'' اور عقل میں ماہیت کا نہیں بلکہ شدت و ضعف کا فرق ہے تو تمام عقلی مسلمات وحی شدہ علم کا درجہ رکھتے ہوں گے اور یوں نبی ﷺ کی ذات کا وہ امتیازی وصف کاملاً پامال ہو جاتا ہے جس کی بنیاد پر وہ غیر نبی سے ممتاز قرار پاتی ہے۔ علم بالوحی میں انسان کی نظری مداخلت کا دروازہ نظری مدرکات سے وا ہوتا ہو تو یہ نبی ﷺ پر مضمر ایمان بالغیب کی احتیاج سے مستغنی کر دیتا ہے۔ شعور انسانی کی یہ نظری جہت ان خطرناک نتائج کا ادراک رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، اپنی فعالیت میں بہر حال ادھر ہی لے آتی ہے۔ شعور نظری کی فطرت کا لازمی عنصر موضوع کو کاملاً اپنی گرفت میں رکھنا ہے۔ کسی علمی قضیے کے سابقات اور لاحقات کا شعوری ادراک ''علم'' کے وجود کو حقیقت بنانے میں کوئی کردار ادا نہیں کرتا، البتہ اس نظری جہت کا وجود فقط انہیں عقلی تصورات پر قائم ہوتا ہے جنہیں سابقات و لاحقات کہا جاتا ہے۔

۹۔ ''کلام اللہ'' سے حاصل ہونے والے ''علم اللہ'' میں انسان کی فکری مداخلت کی ایک عام اور غیر محسوس صورت متن قرآن میں شعور نظری کے سابقات اور لاحقات کا اضافہ ہے۔ یہ ایک عام خیال ہے کہ عقل کے نظری سابقات و لاحقات کے اضافے سے متن قرآن کا مفہوم نسبتاً زیادہ قابل ابلاغ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اس مرحلے پر یہ طے نہ کر لیا جائے کہ جن سابقات و لاحقات کا مبدا انسان کا شعور نظری ہے ان سے حاصل ہونے والا علم الوہی حقائق کی نظری صورت گری سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتا، اور اسی طرح جن لاحقات و سابقات کا مبدا شعور مذہبی ہے وہ الوہی حقائق کی نظری تشکیل کے بجائے ان سے ایمانی اطمینان کا تقاضا کرتا ہے تو شعور کی ان دونوں حدود کے توارد سے محفوظ ہونا محال ہو جائے گا۔ شعور نظری کے تقاضے شعور مذہبی سے اور شعور مذہبی کے تقاضے شعور علمی سے پورے کیے جانے کی کوشش کے نتیجے میں علمی اور مذہبی اعتبار سے لامحدود التباس پورے نظام فکر و عمل کو لایعنی بنا کر رکھ دیتا ہے۔ اگر قرآنی متن میں نظری سابقات و لاحقات کا اضافہ ضروری ہے یا ناگزیر ہے اور وہ شعور نظری سے حاصل کیے گئے ہوں تو ہمیں یہ قبول کر لینے

میں کوئی باک نہیں ہونا چاہیے کہ قرآنی متن کی موجودہ صورت ''ما بین الدفتین'' فہم انسانی کی نظری ضرورت کے لیے ناکافی ہے۔ اگر صورت حال یہی ہے تو اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ''علم اللہ'' اس وقت تک انسان کے شعورِ علمی کا حصہ نہیں بن سکتا جب تک وہ انسانی علم کی نظری ضرورت کے عین مطابق نہ ہو۔ لیکن اگر انسانی شعور کے نظری پہلو کے وضع کردہ عقلی سابقات یا لاحقات کا اضافہ ''کلام اللہ'' کو اللہ کا کلام ہی نہ رہنے دے تو اس سے ''علم اللہ'' کا حصول کیسے ممکن ہوگا؟ انسانی شعور کے نظری پہلو کی جانب سے ''کلام اللہ'' کے قابل فہم بنانے کی جس جدوجہد میں انسان کو ''علم اللہ'' سے دست کش ہونا لازم آتا ہو اس جدوجہد میں مشغول رہنے سے دست بردار ہونا کہیں زیادہ قرینِ عقل ہے۔ شعور علمی کا تقاضا ہے کہ ہر وہ قضیہ جو علمی مواد کے حامل ہونے کا دعویدار ہے نظری حدود و قیود میں پیش کیا جائے۔ نظری حدود و قیود عقلی سابقات و لاحقات کے امکان سے مشروط ہیں۔ اگر ان شرائط میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو یا مجہول ہو تو وہ قضیہ علمی مفاد فراہم کرنے میں ناکام متصور ہوتا ہے۔ ''علم اللہ'' کو جن قضایا میں پیش کیا گیا ہے نظری اعتبار سے وہ انہی نظری حدود و قیود کے پابند ہیں جن کی پابندی انسانی علم کے اظہار و ابلاغ کے لیے وضع کیے جانے والے قضایا کو کرنی ہے تو پھر الوہی علم انسان کا علم کبھی نہیں بن سکتا۔ ''علم اللہ'' جن قضایا میں انسان کے سامنے پیش کیا گیا ہے انسان ان کے سابقات و لاحقات کا ادراک کرنے کی اہلیت کا حامل ہو تو اس کا علم بھی ''علم اللہ'' کے مساوی ہونا ضروری قرار پاتا ہے، جو ظاہر ہے محال ہے۔

۱۰۔ انسانی شعور کے نظری مدرکات کا ماخذ اور حاصل ایک شے کبھی نہیں ہوتے۔ اگر ماخذ علم اور حاصل علم کو ایک شے فرض کیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ شعور اپنے آغاز میں جہاں کھڑا تھا انجام پر پہنچ کر بھی ادھر ہی کھڑا ہے۔ ماخذ علم اور حاصل علم کو ایک سمجھنا اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب شعور کی علمی حرکت کو دوری حرکت نہ سمجھ لیا جائے۔ علمی قضیے کی ''نسبت حکمیہ'' کا ماخذ قضیے کے نظری سابقات و لاحقات ہوتے ہیں۔ قضیے کی علمی تشکیل اور تحکیم ان سابقات و لاحقات پر منحصر ہوتی ہے جو قضیے کے وجود میں آجانے کے بعد زیادہ قابل فہم بن جاتے ہیں۔ لیکن قضیہ علمیہ سے جو علمی مفاد میسر آتا ہے وہ ان نظری سابقات و لاحقات سے کبھی نہیں حاصل ہوتا۔ وہ تصورات جو کسی علمی قضیے کو ممکن بناتے ہیں یا کسی علمی قضیے سے ممکن ہوتے ہیں وہ شعور نظری کے مسلمات ہیں۔ یہ قضیہ علمیہ سے حاصل ہونے والے علم کا حصہ ہیں اور نہ اس کا نتیجہ ہیں۔ ان مسلمات کو شعور نظری اس لیے قبول کیے رکھتا ہے، تا کہ اس کے وظیفے کی انجام دہی ممکن ہو سکے۔ انسانی علم

جن مسلمات پر قائم ہے اگر وہ مشکوک ہوں تو شعور کی وہ نوع جسے ''علم'' سے تعبیر کیا جاتا ہے باقی نہیں رہ سکتی اور شعور کا وہ وظیفہ ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتا جسے ہم ''علم'' سے تعبیر کر سکیں۔ جہاں تک ''علم اللہ'' کے وقوع کا تعلق ہے تو اگر وہ بھی انہی شرائط سے مشروط ہے جو انسان کے علم کے وقوع کی ہیں تو پھر ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ اسی طرح ''الوہی علم'' کے نظری سابقات ولاحقات کی جستجو کریں جس طرح انسانی علم کے نظری سابقات ولاحقات کے لیے کی جاتی ہے یا کی جاسکتی ہے۔

۱۱۔ ''علم اللہ'' اور انسانی علم میں اگر واقعتاً جوہری فرق ہے اور اسے قائم رکھنا ضروری ہے تو ہمیں چاہیے کہ ''علم بالوحی'' کے ایسے نظری سابقات ولاحقات کی جستجو سے فوراً دست بردار ہو جائیں جن کا انحصار شعور نظری کے وضع کردہ ''مدارِ علم'' پر ہے۔ ''علم بالوحی'' کے جوہری امتیازات میں سب سے نمایاں امتیاز اس علم کا وسیلہ ہے اور اسی وسیلے کی وجہ سے یہ علم ہر اعتبار سے اتمام یافتہ متصور ہوتا ہے۔ ''علم بالوحی'' کے سابقات ولاحقات کا مدارِ علم بھی شعور نظری کے مدرکات ہوں تو وہ کبھی اس حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کرنے دیں گے جس پر ''علم بالوحی'' قائم ہے۔ ''علم بالوحی'' کے سابقات ولاحقات کا مدار شعور نظری نہیں بلکہ شعور مذہبی ہے۔ شعور مذہبی ''علم بالوحی'' کا مہبط اور وصول کنندہ ہے اور شعور کے اسی پہلو میں مضمر سابقات و لاحقات کا ادراک ''علم بالوحی'' کے وقوع کے امکان کو یقینی بناتا ہے۔ قرآن مجید سے حاصل ہونے والے ''الوہی علم'' سے انسانی علم کی کسی ضرورت کو پورا کرنا مقصود ہوتا تو نبی ﷺ کی ذات انسانی علم کا نمونہ ہوتی، لیکن ''انتم اعلم بامور دنیاکم'' سے اس خیال کی پوری طرح نفی ہو جاتی ہے۔ شعور مذہبی کے کمال کا جو مظاہرہ نبی ﷺ کی ذات میں ہوتا ہے وہ غیر نبی میں اس لیے ممکن نہیں کہ نبی ﷺ کا مذہبی شعور ''الوہی علم'' کے فیض سے تشکیل پاتا ہے اور اسی پر قائم رہتا ہے۔ غیر نبی میں اس کا امکان فقط نبی ﷺ کی غیر مشروط اتباع سے ممکن ہوتا ہے۔ ''علم اللہ'' اور انسانی علم کے مابین جو امتیاز حقیقت کے اعتبار سے نبی ﷺ کی ذات میں متحقق ہوتا ہے اس کا مظاہرہ غیر نبی میں ممکن نہیں ہے، لیکن نبی ﷺ کی اتباع میں اس کا مظاہرہ نفس الامر بن جاتا ہے۔ ''علم اللہ'' جس طرح سے انسان کے شعور کا حصہ بنتا ہے اس میں فہم وادراک کے پیچیدہ اور گہرے اعمال کو زیادہ دخل نہیں ہوتا، بایں ہمہ اخذ نتائج کی اہلیت کو کاملاً معطل خیال کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اخذ نتائج کی اہلیت کا ارادی تحرک اور شے ہے اور فطری عمل کا وجود بالکل مختلف شے ہے۔ جب قرآن مجید کا قاری ماتن کے دائرہ ابلاغ سے نکل کر اپنی علمی فتوحات کا عمل شروع کرتا ہے تو وہ بالکل واضح ہوتا ہے اور جو فطری

طور پر اس سے مستفید ہوتا ہے وہ بھی عیاں ہو جاتا ہے۔

۱۲۔ قرآن مجید کو "ماخذِ علم" بنانے والا ذہن بعض اوقات یہ سمجھنے سے عاری ہوتا ہے کہ ماخذ علم اور علم دو مختلف النوع فضائل ہیں۔ اگر ماخذ علم اور علم ایک ہی شے ہوتے تو جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ شعور علمی کی وہ جدو جہد بے معنی ہو جاتی ہے جس کے نتیجے میں وہ "علم" حاصل کرتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں علم کا مبدا و غایت دونوں پہلے مرحلے پر ایک ہی ہوں گے، جس سے علم حاصل کیا جاتا ہے یا جس سے علم ماخوذ ہوتا ہے وہ وہی شے ہے جو ماخوذ ہونے سے پہلے اسی طرح تھی جس طرح ماخوذ ہونے کے بعد ہے۔ اگر قرآن مجید "ماخذ علم" ہے تو اس سے حاصل ہونے والا "علم" یقیناً قرآن مجید نہیں بلکہ غیر قرآن ہوگا اور وہ "علم بالوحی" کے علاوہ ہوگا اور یہی انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہے۔ قرآن مجید سے تشکیل پانے والے ماخوذات ذہنیہ جس قدر معتبر اور مستند کیوں نہ ہوں "علم اللہ" نہیں ہوتے اور نہ ہو سکتے ہیں۔ انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کو "علم اللہ" سے ظاہری مماثلت کے باعث الوہی اعتبار و استناد نہیں آ سکتا۔ قرآن مجید کو ماخذ علم سمجھنے والا ذہن دانستہ یا نادانستہ اس "علم" کے ادراک پر قانع ہونے سے اعراض کرتا ہے جو متن قرآن سے میسر آ رہا ہے۔ قرآن مجید سے اپنی خواہش کے مطابق معنی اخذ کرنے میں سب سے زیادہ حائل متن قرآن پر قناعت کرنا ہے۔ قرآن مجید میں "موجود علم" سے فکری نظام کی نشو و نما کے درپے رہنا ایک ایسا طرز عمل ہے جس سے "علم بالوحی" کا حصول ناممکن ہو جاتا ہے۔ "ماخذِ علم" شعور علمی کے لیے دراصل ایک طرح کا "علمی خام مواد" ہے جس سے وہ عقلی نظام فکر وضع کرنے کی سعی کرتا ہے۔ ماخذ علم کو "علم" کی حیثیت کبھی اس لیے حاصل نہیں ہوتی کہ وہ علم کے وقوع کے امکانات میں سے محض ایک امکان ہے۔ علم کی حیثیت فقط انہیں مدرکات کو حاصل ہوتی ہے جن کو "عقل" نے بلا واسطہ یا بالواسطہ دریافت کیا ہوتا ہے۔ قرآن مجید کو ماخذ علم قرار دیا جائے تو اس کے محتویات انسان کے شعوری ادراک کی آخری منزل تک رسائی حاصل کرنے میں محض نشان راہ کا کردار ادا کریں گے، اس سے زیادہ ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی اس لیے کہ حقیقی علم "ماخذ" میں نہیں ہوتا بلکہ ان محصولات میں ہوتا ہے جس کو عقل اپنی قوت خیال سے تخلیق کرتا ہے۔ قرآن مجید کو منزل کے بجائے نشان منزل سمجھنے والا ذہن اس سے ایسی ہدایت کا طالب ہوتا ہے جو اس کے عقلی امکانات کو وسیع کر سکے، اس سے زیادہ اس کی آرزو ہوتی ہے اور نہ ہی جدو جہد ہوتی ہے۔

۱۳۔ عجیب بات یہ ہے کہ ایماناً ہر مذہبی انسان یہ قبول کرتا ہے کہ "علم اللہ" ہر اعتبار سے اتمام

یافتہ اور کامل ومکمل علم ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید انسان کے لیے ماخذ علم ہے اور انسان نے ''علم'' تک رسائی اپنی ذاتی اور انفرادی جدوجہد سے حاصل کرنی ہے، تو اس صورت میں ''علم اللہ'' کے اتمام یافتہ اور کامل ومکمل علم ہونے کے کوئی معنی ہی نہیں رہتے۔ ماخذ علم ہونے کی صورت میں قرآن مجید جن معلومات پر مشتمل ہے وہ انسان کے عقلی ادراکات کے لیے ایک ایسے باب کی حیثیت رکھتی ہیں جن کے وسیلے سے وہ ان تصورات تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جن کے حقیقی ہونے کی نسبت اسے ایمانی تیقن حاصل ہوتا ہے۔ قرآن مجید پر مبنی ماخوذات ذہنیہ کو ''علم'' فرض کر لینے کی صورت میں بحیثیت ''علم'' قرآن مجید جن حقائق پر بلاواسطہ دلالت کرتا ہے وہ ثانوی درجے کے حقائق متصور ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ وحی شدہ حقائق عقلی مدرکات کے مقابلے میں ثانوی درجے کے متصور ہوں تو یہ امر یہاں پہ طے ہے کہ ''علم بالوحی'' کا استخفاف اس کے انکار کے مترادف ہے۔ شعور کے حسی محتویٰ سے عقلی ادراک کا تجاوز ''علم'' کی حدود سے شعور کو خارج کر دیتا ہے تو شعور کے وحی شدہ محتویٰ سے عقلی ادراک کا تجاوز ''علم'' کہاں سے ہوگا؟

۱۴۔　اگر عقل انسانی کے حصول علم کی آرزو قرآن مجید کے بیان سے پوری نہیں ہوتی اور عقل کی علمی غرض قرآن مجید کے بیان میں تصرف سے پوری ہوتی ہے تو ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ عقل کی ایسی علمی حاجت واقعتاً علمی حاجت سے زیادہ اس کا اختراع ہے۔ قرآن مجید کو ماخذ علم سمجھ کر علمی استفادے کا متمنی مذہبی ذہن ضلالت وعصیان کی ایسی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے جس کی تزئین وآرائش میں وحی شدہ علم کو بس اتنا سا دخل ہے کہ وہ اس کا نمائشی سامان ہے۔ مبنی بر وحی علم کا اظہار جن قضایا میں ہوا ہے، ان کے عناصر ترکیبی کو انسانی استعداد کے زائیدہ علمی قضایا کے عناصر بنا دینے سے وحی کا استناد پیدا نہیں ہو جاتا۔ وحی شدہ قضایا کے عناصر اپنا استناد اسی ترکیب میں رکھتے ہیں، جن میں ان کا اظہار علم بالوحی میں ہوا ہے۔ اگر کسی کا خیال ہے کہ وحی شدہ قضایا کے عناصر کا استعمال غیر وحی شدہ قضایا میں اسی استناد کا حامل ہوتا ہے جو انہیں وحی شدہ علم میں حاصل ہے تو وہ جس بنیادی اصول سے اعراض کر رہا ہے وہ نہ صرف ''علم'' کی ضرورت ہے بلکہ وہ ایمان کے جوہر کی حیثیت رکھتا ہے۔ وحی شدہ قضایا کے عناصر کا وجود اور استناد ''وحی'' ہونے میں مضمر ہے اور یہ استناد فقط قرآن مجید میں ہی انہیں حاصل رہتا ہے۔ جونہی قرآن مجید کے نظم بیان سے باہر انہیں استعمال کیا جائے گا تو وہ اپنی واقعیت کا استناد ''وحی'' ہونے سے نہیں کر سکیں گے۔ ''علم بالوحی'' کی رو سے ضلالت وعصیان کی راہ وہی ہے جس کا استناد نبی ﷺ کی طرف کرنا علمی اعتبار سے ممکن ہو نہ ایمانی لحاظ سے قابل التفات ہو۔ چنانچہ

سوال یہ ہے کیا قرآن مجید نبی ﷺ کے لیے بھی ماخذ علم کی حیثیت رکھتا ہے؟ کیا نبی ﷺ بھی قرآن مجید کو علمی مقاصد کے حصول کے لیے بطور ایک زینہ استعمال کرتے تھے؟ اگر ایسا ہوتا تو نبی ﷺ قرآن مجید سے سرِ مو انحراف کر سکتے اور اس سے ایسا کچھ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوتے جو ''وحی'' نہ ہوتا۔ آپ ﷺ کے دل میں یہ خیال بھی نہیں آ سکتا کہ قرآن مجید کے وحی شدہ علم سے انسانی علم کی کوئی نئی جہت یا سمت برآمد کی جائے یا کی جا سکتی ہے۔

۱۵۔ قرآن مجید کے ''علم'' ہونے اور ''ماخذ علم'' نہ ہونے کے شعور کو بیدار کرنے کی ضرورت کا احساس اس وقت تک پیدا نہیں کیا جا سکتا جب تک اس مسئلے کو ہر اس جہت سے موضوعِ فہم نہ بنا دیا جائے جہاں سے اس مشکل کے سر اٹھانے کا امکان موجود ہو۔ ماخذ علم اور مبلغ علم کا فرق کسی صاحب نظر سے پوشیدہ نہیں ہے۔ شعور علمی کے لیے ماخذ علم کی حیثیت اگر نظری خام مال کی ہے تو مبلغ علم کی حیثیت اس انتہا کی ہے جہاں کے بعد تیار شدہ، قابل استعمال مال میسر آنا ممکن نہیں ہوتا۔ شعور علمی کی نظری جدوجہد ہمیشہ ماخذ اور مبلغ کے مابین واقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ماخذِ علم اور مبلغ علم میں توارد شروع ہو جائے تو ''علم'' کا نصب العین قیامت تک قابل حصول نہیں ہوگا۔ حصولِ علم کی جدوجہد اپنے مدعا کے حصول میں اس وقت کامیاب ہوتی ہے جب انسان کا شعور اپنے محتویٰ کے حوالے سے نفس الامر سے مربوط ہو جانے کے باوجود ان دونوں کو اپنے اپنے مقام پر رکھنے سے اعراض نہیں کرتا۔ شعور کا محتویٰ اور نفس الامر ایک دوسرے کا عین کبھی نہیں ہوتے، ان دونوں کو جس وجہ سے ایک دوسرے سے نسبت پیدا ہوتی ہے، وہ جس طرح ماخذ اور مبلغ علم کے مابین فرق کو یقینی بناتی ہے اسی طرح نفس الامر اور شعور کے محتویٰ کے فرقِ مراتب کی بھی ضامن ہوتی ہے۔ ماخذ علم کو مبلغ علم اور مبلغ علم کو ماخذ علم اصولاً ایک دوسرے کا عین بنایا جا سکتا ہے نہ فروعاً فرض کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ایسا کرنا محال نظر نہ آئے تو سمجھ لینا چاہیے کہ شعور کے بنیادی وظیفے میں یقینی خلل واقع ہو گیا ہے۔ اس لیے ہماری گزارش ہے کہ جس دانش ور کو ایسا کرنے میں کوئی علمی و فکری حرج یا تردد محسوس نہیں ہوتا اسے سمجھ لینا چاہیے کہ اس کے شعور علمی نے اپنے وظیفے کی انجام دہی سے دستبرداری اختیار کر لی ہے۔ اصلاً انسانی شعور میں اشکال پیدا وہاں ہوتا ہے جب وہ خیال کی قوت سے چیزوں کو مماثل دیکھنے کی عادت پر ان میں فرق کرنے کی عادت کو ترجیح دینا شروع کر دیتا ہے۔

۱۶۔ ''علم بالوحی'' عقل انسانی کے نظری پہلو کا ماخذ ہے اور نہ مبلغ ہے۔ علم بالوحی انسانی شعور کا

حصہ اس طرح سے بنتا ہے کہ اسے کسی عقلی سابقے یا لاحقے میں ملفوف ہونے کی ضرورت نہ پڑے۔ عقل انسانی "وحی" کے ذریعے سے میسر آنے والے ایمانی قضایا کو اپنے نظری نظام ردو قبول کی سان پر چڑھانے سے فقط اسی صورت میں دستبردار ہوتا ہے جب اسے اتمام یافتہ علم قبول کر لیتا ہے۔ عقلی افتاد کے مفکر کی خواہش ہوتی ہے کہ قرآن مجید کو طوعاً و کرہاً عقل کے نظری نظام ردو قبول کے معیار پر پورا ظاہر کرے، جس سے اگر کچھ ثابت ہوتا ہے تو یہ کہ علم کے حصول کے تمام معتبر و مستند ذرائع "عقل نظری" کے ہاں سے شرف اعتبار و استناد حاصل کرنے کے پابند ہیں۔ "وحی" کو مستقل بالذات وسیلۂ علم سمجھتے ہوئے قرآنی آیات میں وضع شدہ قضایا کو "غیر وحی" کی تصدیق و تکذیب کی احتیاج سے مستغنی ماننے والا صاحب ایمان، عقل کے نظری نظام ردو قبول کو "علم اللہ" کے لیے قطعی غیر ضروری سمجھتا ہے۔ عقل نظری کی برتری اور فوقیت سے وہ مفکر دانستہ یا نادانستہ کبھی دست کش نہیں ہوتا جو عقل کی نظری جہت کو ہی علم اور حصول علم کا مبدا و معاد فرض کیے بیٹھا ہے۔ بالفرض اگر یہ بات درست ہے کہ عقل نظری کا نظام ردو قبول ہی ہر نوع کے "علم" کا معتبر و مستند وسیلہ ہے تو بھی "کتاب اللہ" کو ماخذ علم کا درجہ دینے کا مطلب ہے کہ "کتاب اللہ" اپنی اصلی صورت میں انسان کے لیے "علم" بن سکنے کی اہل نہیں ہے۔ اور قرآن مجید کو "ماخذ علم" فرض کر لینے سے ہی اخذ شدہ علم انسان کے لیے کار آمد بن سکے گا۔ قرآن مجید کے متعلق مذکورہ بالا نقطۂ نظر صاحب ایمان کے لیے نادانستاً ممکن ہے ورنہ دانستاً یہ ایمان کی ہی نفی ہے۔

۱۷۔ جن صاحبان فکر و دانش کا خیال ہے کہ قرآن مجید انسان کا مبلغ علم بن سکتا ہے اصولاً ان کے نزدیک اسے انسان کا ماخذِ علم نہیں ہونا چاہیے اور جو اسے ماخذِ علم فرض کرنے کے درپے ہیں ان کے نزدیک اسے مبلغ علم نہیں ہونا چاہیے۔ "مبلغ علم" کی خوبی یہ ہے کہ انسان کی علمی جستجو کی ابتداء اس سے نہیں ہوتی بلکہ انسان کی علمی جستجو کی انتہا اس میں ہوتی ہے۔ علمی جستجو کا آغاز ماخذِ علم سے ہوتا ہے جو انسان کی علمی جستجو کا نقطۂ آغاز بنتا ہے اس کے برعکس مبلغ علم کسی بھی علمی جستجو کی انتہائی رسائی سے تشکیل پاتا ہے۔ مگر "وحی" سے حاصل ہونے والے علم کی نسبت ایک اہم بات ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ نظری اعتبار سے "مبلغ علم" اور شے ہے اور ایمانی اعتبار سے "مبلغ علم" بالکل دوسری بات ہے۔ یہ دونوں اعتبارات ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے اس لیے کہ "ایمان" کے ذریعے سے انسان کے شعور میں جو قناعت پیدا ہونی ناگزیر ہے، وہ نظری اطمینان سے بہت مختلف ہے۔ نظری اطمینان کا مبدا و معاد عقلی تشکیک سے آزاد ہونے میں مضمر ہے، ایمانی اطمینان عقلی

تشکیک سے لازماً آزادی نہیں ہے، بلکہ ''علم اللہ'' کے سامنے انسان کے سرنگوں ہو جانے سے عبارت ہے چاہے عقل کو نظری اطمینان حاصل ہو یا نہ ہو! وحی سے حاصل ہونے والا علم انسان کے نظری قویٰ کو مطمئن کرنے کے لیے نازل کیا گیا ہوتا تو اسے ماخذ علم بنانا ممکن ہوتا۔ نظری قویٰ محض مشاہدے اور محض خبر تک قانع ہونے سے زیادہ اطمینان ان انتزاعات میں محسوس کرتے ہیں جن کا مبدا ان کی اپنی ذات ہوتی ہے۔ جب کسی متن کو ماخذ علم کے طور پر عقل قبول کرتا ہے تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ وہ متن سے حاصل ہونے والی خبر کو آخری اطلاع کا درجہ دے رہا ہے، جس میں کمی و بیشی ممکن نہیں ہے، اس کے برعکس متن سے حاصل ہونے والی معلومات کو جدید علم کے لیے ''فتح الباب'' خیال کیا جاتا ہے۔ ماخذ علم کا درجہ کسی بھی متن کو محض اس لیے دیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سے پردہ خفا میں مستور علم کا دروازہ کھولا جا سکے۔ عقل کے لیے ''ماخذ علم'' فتح الباب ہے نہ کہ سد السبیل ہے۔ ''علم بالوحی'' عقل کے لیے فتح الباب کی حیثیت رکھتا ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ ''وحی'' کے ذریعے سے عقل کو علم و عرفان کے نئے آفاق دریافت کرنے کی سہولت فراہم ہوتی ہے۔ حالانکہ علم و عرفان کے باب میں وحی عقلی مدرکات کے لیے سد السبیل کا حکم رکھتی ہے۔ اگر بالفرض عقل اس سے اپنے لیے فتح الباب کا کام لیتا ہے تو ''وحی'' کے ذریعے سے حاصل ہونے والے مدرکات کو عقل کے مدرکات کے لیے خام مواد سے زیادہ کوئی حیثیت حاصل نہیں ہوگی۔

۱۸۔ انسان کے نظری قویٰ کو غیر معمولی اہمیت دینے والا ہر مفکر قرآن مجید کو اپنے فکری نشو و نما کے لیے استعمال کرتا ہے۔ جمالیاتی ذوق اس میں اس قدر شدید ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کے واضح اور بین مدلول کو بھی نظر انداز کرنے سے اعراض کرنے میں تردد محسوس نہیں کرتا۔ جہاں کہیں ''کلام اللہ'' کا مدلول اپنے کشف و وضوح کے اعتبار سے اس کے مزعومہ مقاصد کی تکمیل میں حائل ہو، اسے جمالیاتی ذوق کی ضرورت سمجھ کر نظر انداز کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ ایسا مفکر قرآن مجید کو محض اس لیے مبلغ علم قبول کرتا ہے کہ وہ اس کے نتائج فکر سے متصادم نہیں ہوتا، جہاں کہیں ایسی صورت حال پیدا ہو جاتی ہے تو قرآن مجید کی تاویل کے درپے ہونا آسان ترین کام سمجھ لیا جاتا ہے۔ انسان کے نظری قویٰ کو ان کی حدود کے مطابق اہمیت دینے والا مفکر قرآن مجید سے حاصل ہونے والے علم کو نظری قویٰ کے حوالے اسی حد تک کرتا ہے جہاں تک خیال کی قوت حکم نہیں ہوتی۔ جہاں سے عقل نظری کی تحکیم کا نظام رد و قبول فعال ہوتا ہے وہیں سے ''علم بالوحی'' کے علم ہونے کے وسائل ختم ہو جاتے ہیں۔ نظری اعتبار سے مبلغ علم وہی ہو جو ایمانی اعتبار سے ہے تو انسان ''علم

بالوحی" کو اپنے شعور کا بلاتر دحصہ بنالینے میں کامیاب ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

۱۹۔ نظری قویٰ مذہبی متن کو "ماخذِ علم" کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں تو اسے دو طرح سے اپنے استعمال میں لیتے ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ اس متن کو "ماخذِ علم" فرض کر لیا جائے اور اس سے کلی اصول کا اخذ و استفادہ کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے اسے اوامر و نواہی پر مبنی مفصل نظامِ حیات کی وضع و تشکیل کا ایک اہم اور بمقدم ترین حصہ فرض کیا جائے۔ اگر یہ دونوں کام اطمینان بخش طریق سے انجام پا جائیں تو وہ مذہبی متن اصولاً نظری قویٰ کے لیے بے مصرف اور از کار رفتہ ہو جاتا ہے۔ مذہبی متن سے ایک بار کلی اصولوں کا اخذ و استفادہ مکمل کر لیا جائے تو پھر اسے مقدس و بابرکت شے کے طور پر محفوظ رکھا جانا اس کے مذہبی ہونے کا تقاضا ہے ورنہ علمی اور فکری اعتبار سے وہ غیر اہم اور غیر مفید شے سے زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہوتا۔ کلی اصول اخذ کیے جانے کے بعد متن کو مزید کام میں نہیں لایا جا سکتا، اس لیے کہ کلی اصولوں کا انتزاع فقط ایک بار ممکن ہوتا ہے اور بار بار کلی اصول منتزع نہیں ہوتے اور نہ کیے جا سکتے ہیں۔ متن میں کلی مدرکات کی بار بار تشکیل کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ عقلِ انسانی اپنے ادراک کا معائنہ بار بار کر سکتا ہے۔ کلی اصولوں کا اخذ و استفادہ اگرچہ متن پر مبنی ہوتا ہے بایں ہمہ متن کا عین نہیں ہوتا اور نہ بن سکتا ہے اس لیے کہ کلی اصول متن کی نظری وضع و تشکیل سے میسر آنے والے امور ہیں۔ ایک اہم بات یہ ہے کہ متن سے کلی اصول کا اخذ و استفادہ لازماً متن کا خلاصہ متصور ہوتا ہے، جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ متن کی روح اس میں سمیٹ دی گئی ہے۔ متن کا خلاصہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے جب متن کی نسبت پہلے سے طے کیا جا چکا ہو کہ اس میں ایسے کلمات و قضایا ہیں جن کو ترک کیا جائے تو متن کے اصلی مدعا میں فرق نہیں آئے گا۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ پورا متن اصول و ضوابط پر ہی مشتمل ہو، تاہم اس کا امکان کم ہی ہوتا ہے کہ پورا متن بس کلی اصول و ضوابط کا مجموعہ ہو۔ لیکن جب کسی متن کا خلاصہ کرنا ممکن ہوتا ہے تو یہ بھی طے ہے کہ وہ پورے کا پورا کلی اصول و ضوابط کا مجموعہ نہیں ہے۔

۲۰۔ قرآن مجید سے کلی اصول و ضوابط کا اخذ و استفادہ اسی صورت میں ممکن ہے جب اس کی عبارت کے بعض الفاظ و کلمات کو غیر ضروری حشو و زوائد فرض کیا جائے۔ کلی اصول و ضوابط کا انتزاع اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے جب متن کے مطالب و مفاہیم اس کے اظہار و بیان سے زیادہ اہم متصور ہوں۔ جو متن ماخذِ علم کے بجائے "علم" متصور ہوتا ہے اس سے کلی اصول و ضوابط کے انتزاع کے بجائے نفس الامر

سے بلاواسطہ ربط نشوونما پاتا ہے۔ کلی اصول و ضوابط شعور انسانی کو نفس الامر سے صورتاً مربوط کرتے ہیں نہ حقیقتاً اس کا عین بناتے ہیں۔ مذہبی ذہن قرآن مجید کو کلی اصول و ضوابط کا ماخذ قرار دے کر اس سے اصول و ضوابط کا اخذ و استفادہ مکمل کر چکا ہے، اب مزید اصولی علم یا علمی اصول اخذ کرنا اس سے ممکن نہیں ہے۔ اصولی طور پر قرآن مجید کا ہماری علمی اور عملی زندگی میں کوئی مصرف نہیں رہا۔ جن کلی اصول و ضوابط کا ماخذ قرآن مجید متصور ہوتا ہے، اگرچہ وہ اصول و ضوابط عقلی ہیں اور ''علم بالوحی'' نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں بایں ہمہ یہی عقلی اصول و ضوابط الوہی ہدایت کی جگہ لے چکے ہیں۔ قرآن مجید الوہی ہدایت ہونے کے باوجود ہمارے اجتماعی معاملات میں رہنمائی کے حوالے سے اب مکمل طور پر معطل ہو چکا ہے۔ مذہبی ذہن کے نزدیک کلی اصول و ضوابط کا اخذ و استفادہ اس قدر اہم بن گیا ہے کہ قرآن مجید کا پورا متن اب زیادہ قابل التفات نہیں رہا، وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا سارا متن اخبار و احکام کی ایسی نوع پر مشتمل نہیں کہ اس سے لازماً اصول ہی وضع ہو سکیں یا ان کا انتزاع کیا جا سکے۔ قرآن مجید کا خلاصہ اس لیے تیار کیا جاتا ہے کہ اس سے غیر ضروری حشو و زوائد کو خارج کر دیا جائے۔ مگر قرآن مجید کو حشو و زوائد سے پاک کرنے کا مطلب ''علم اللہ'' کی ''اصلاح'' ہے۔ ''علم اللہ'' کے الوہی بیان یعنی کلام اللہ کو انسانی دست برد سے محفوظ رکھنا ہے تو اس محرک کا قلع قمع کرنا ضروری ہے جس سے قرآن مجید کا خلاصہ تیار کرنے کا خیال علمی و فکری اعتبار سے ناقابل گرفت محسوس ہوتا ہے۔ کتاب اللہ کو ماخذ علم ماننے کا داعیہ ہی اس سے اصولی ہدایت اخذ کرنے کا محرک بنتا ہے، یہی اصولی ہدایت درحقیقت قرآن مجید سے دوری کا باعث بنتی چلی آئی ہے۔

۲۱۔ ''علم اللہ'' کے مقام و منصب کی قدر و قیمت کا شعور حاصل کرنا اس لیے ضروری ہے کہ یہ واحد فصیل اور سد راہ ہے جو انسانی مداخلت سے قرآن حکیم کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔ ''علم اللہ'' اور انسانی علم میں لفظِ علم کا اشتراک اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ دونوں میں نفس علم مشترک ہے اور دونوں کے مضمرات اور اطلاقات یکساں ہیں۔ انسانی علم کے موافقات، متناقضات، مستویات و متوالیات جس اصول پر قائم ہیں اور درست متصور ہوتے ہیں اس کی اساس شعور کی خلقت یا نفس شعور ہے۔ ''علم اللہ'' میں بھی ان کا استعمال اسی طرح جائز ہو تو اسے انسانی علم سے ممتاز رکھنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔ ''علم اللہ'' کی صحت اور واقعیت کے لیے انہیں اصولوں کو کارآمد فرض کرنا ممکن نہیں ہے جن کے تحت انسانی علم حقیقت بن جاتا ہے یا حقیقت سے مربوط ہوتا ہے۔ عقل ان دعاوی کو رد کر دینے میں حق بجانب ہے جو اصول فہم و ادراک سے مطابقت نہ

رکھتے ہوں۔ لیکن اگر یہی اصول ''علم اللہ'' کے لیے کارآمد متصور ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم قرآن مجید کے بیان کردہ حقائق کو محض اس لیے رد کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے اصول فہم وادراک پر پورا نہیں اترتے۔ ماخوذاتِ ذہنیہ کے برحق ہونے کی اساس ذہن کی وہ فطری ساخت ہے جو ہر انسان میں یکساں کارفرما ہے مگر جس سے ہر انسان ایک طرح سے مستفید نہیں ہوتا۔ عقل کے اصول فہم وادراک یکساں ہونے کے باوجود استفادے میں یکساں نہیں ہیں، ان کو ''علم اللہ'' کے حق ہونے کا معیار کیوں کر بنایا جا سکتا ہے؟ ''علم اللہ'' کا قیام وبقا عقلی اصول کی پابندی میں مضمر ہونے کے بجائے محض اس کی اضافت سے مشروط ہے۔ وحی شدہ علم کی خوبی یہ ہے کہ وہ اس لیے درست ہے کہ وحی شدہ ہے۔ اس علم کے درست ہونے کا انحصار معلوم کی مطابقت سے مشروط نہیں ہے۔ ''علم اللہ'' عقل کی نظری دریافت نہیں، یہ ایک ایسا ایمانی قضیہ ہے جس کے تمام مضمرات اور اطلاقات کاملاً توقیفی ہیں۔ ایمانی اعتبار سے یہ طے ہے کہ توقیفی امور میں سے کسی ایک امر کو بھی وضعی اصول کا پابند بنا کر اس سے ایمانی مفاد حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ''علم اللہ'' کے بیان یعنی کلام اللہ کی کسی آیت کا مفہوم موافق یا مفہوم مخالف کبھی ''علم اللہ'' نہیں کہلا سکتا تو اس کی وجہ یہی ہے کہ موافق ومخالف مفہوم دونوں ماخوذات ذہنیہ ہیں، علم بالوحی نہیں ہیں۔

۲۲۔ وحی شدہ الفاظ وکلمات کو ان کے مترادفات سے بدلنا یا وحی شدہ واقعات کے متوازی واقعات تشکیل دینا، اسی طرح الوہی ہدایت پر مبنی متن کے متوازی انسانی ہدایت کے متون وضع کرنا ایسے اعمال ہیں جن کا جواز ایمان نے نہیں بلکہ عقل نظری نے تخلیق کیا ہے۔ قرآن مجید کی چھوٹی سے چھوٹی آیت کے متوازی انسانی علم کا وضع کردہ آسان ترین قضیہ علمی مفاد کے اعتبار سے کشف حقیقت کے باب میں اتنا ہی ناقص وناتمام ہے جتنا اس کا وجودی منصب علم اللہ کے سامنے نقص کا حامل ہے۔ کشف حقیقت کے باب میں ''علم اللہ'' اور انسانی علم کا وجودی منصب بالفرض یکساں حیثیت رکھتا ہو تو موافقات، متناقضات، مستویات ومتوالیات ''علم اللہ'' کے تعلق میں علم بالوحی متصور ہوتے اور عقل ان سے وہی علمی مفاد حاصل کرتے ہوئے کامیاب ہونے میں حق بجانب متصور ہوتا جو خود کتاب اللہ سے بلاواسطہ کرتا ہے۔ مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قرآن مجید کو علم کے بجائے ماخذ علم فرض کیا جاتا ہے اس لیے کتاب اللہ سے اخذ شدہ علم انسان کی استعداد علمیہ کا زائیدہ ہوتا ہے اور علم بالوحی نہیں ہوتا۔ کتاب اللہ کو ماخذ علم فرض کرنے والا ذہن یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتا کہ ''علم اللہ'' کو عقلی ماخوذات کی احتیاج ہے اور نہ عقلی ماخوذات یہ فریضہ انجام

دے سکتے ہیں۔ علم بالوحی فقط قرآن مجید ہے اور اس سے اخذ واستفادے کی ہر صورت انسان کے عقل وفہم کی زائیدہ ہے اور وحی شدہ علم نہیں ہے۔

۲۳۔ انسانی شعور عقل کے نظری نظامِ ردوقبول میں جن امور یا حدود کو علمی اور فکری اعتبار سے غیر معمولی اہمیت دیتا ہے یا جن کو غیر معمولی حد تک نظر انداز کرتا ہے، دونوں عقل نظری سے وجود پاتے ہیں اور اسی کے ہاتھوں معدوم ہوتے ہیں۔ ''علم اللہ'' چونکہ عقل کی نظری تخلیق ہے اور نہ دریافت ہے اور نہ عقل کی نظری غایت کی تکمیل کا وسیلہ ہے اس لیے عقل نظری کا ردوقبول ''علم اللہ'' کے تعلق میں اصولاً لایعنی اور بے مصرف ہے۔ ''علم اللہ'' کے مقام ومنصب کی قدروقیمت عقل کے نظری نظامِ ردوقبول کی محتاج اسی صورت میں متصور ہوتی ہے جب عقل نظری کے حاصلات کو ''وحی'' کے حاصلات سے برتر یا کم از کم مساوی سمجھنا مشکل نہ ہو۔ لیکن اگر ''وحی'' کے حاصلات عقل نظری سے مختلف اور علمی اعتبار سے برتر نوعیت کا سرمایۂ علم و عرفان متصور ہوں تو عقل نظری کے ردوقبول سے اس کے حاصلات کو نقصان پہنچتا ہے اور نہ فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ ''علم'' کے بجائے ''ماخذ علم'' عقل نظری کے نظام ردوقبول کے اطلاق کی زیادہ پسندیدہ آماجگاہ ہوتا ہے۔ عقل نظری ''ماخذ علم'' سے اپنی ضرورت کے تصورات کو قبول کرتا ہے اور باقی ماندہ تصورات کو ترک کر دیتا ہے تاکہ اس فکری نظام کی تشکیل کر سکے جسے وہ پسند کرتا ہے یا جسے وہ کائنات رنگ وبو پر مسلط کرنا چاہتا ہے۔

۲۴۔ ''علم اللہ'' سے حاصل ہونے والے مدرکات، عقل کے لیے مشعل راہ بنیں اور منزل تک رسائی عقل کو اپنی قوت نظری سے حاصل کرنی ہو تو یہ خیال ہی ''علم اللہ'' کے ہدایت ہونے کے تصور کے منافی ہے۔ ''علم اللہ'' انسان کے لیے مشعل راہ نہیں بلکہ بذاتہٖ منزل ہے، فی نفسہٖ غایت ہے بلکہ غایت الغایات ہے۔ انسان اگر یہ خیال کرتا ہے کہ ''علم اللہ'' یا علم بالوحی اسے منزل کی طرف لے جانے والے راستے کا پتہ دیتا ہے تو وہ الوہی ہدایت کے مقام ومرتبت کا شعور حاصل کرنے میں یقیناً ناکام رہا ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کو علم وعرفان کا ماخذ سمجھنے والا ذہن یہی خیال کرتا ہے کہ ''کتاب اللہ'' ہدایت ہونے کی حیثیت سے محض اراءۃ الطریق ہے اور ایصال الی المطلوب نہیں ہے۔ عقل نظری کی برتری سے باہر نہ آنے والا یہ ذہن نہیں سمجھ سکتا کہ عقل نظری کے سوا منزل تک رسائی کا ضامن اور بھی کچھ ممکن ہے۔ قرآن مجید رہنما اصولوں پر مشتمل علم نہیں ہے جیسا کہ مذہبی ذہن غلطی سے سمجھ رہا ہے اور نہ ہی یہ مشعل راہ ہے جیسا کہ فقہ کے زیر اثر قانونی ذہن سمجھ رہا ہے۔ اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ ''کتاب اللہ'' خود ہدایت ہے اور منزل

تک رسائی کے ضامن لائحہ عمل کا علم ہے۔ قرآن مجید سے کچھ اخذ کرنا اور اسے اپنے علمی، فکری، اعتقادی موقف کے لیے کام میں لے آنا ممکن ہے علمی اعتبار سے ناروا طرزِ عمل متصور نہ ہو، تاہم یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ کیا "علم اللہ" کا یہ مصرف جائز ہے؟ بالفرض یہ ایک جائز مصرف ہی ہو تو بھی نزولِ قرآن کی غایت سے اسے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ جب قاری کا نصب العین ماتن کے مقصودِ بیان سے زیادہ اہم ہو جائے تو قاری متن سے وہ کچھ حاصل کرنے میں یقیناً ناکام رہتا ہے جو ماتن اسے دینا چاہتا ہے۔ قرآن مجید کو ماخذِ علم بنانے سے قاری کا مقصود ماتن کے مقصد سے مناسبت حاصل کیے بغیر اپنی الگ شناخت پیدا کر لیتا ہے۔

۲۵۔ قرآن مجید کو بالفرض علم کے بجائے ماخذِ علم قرار دیا جائے تو سب سے زیادہ قابلِ توجہ سوال یہ ہوگا کہ ایسے "علم" کی حیثیت کیا ہوگی جس کا ماخذ تو قرآن مجید ہو مگر مبداوحی کے بجائے عقلِ انسانی ہو؟ کیا ایسی صورت میں قرآن مجید سے اخذ شدہ علم "علم بالوحی" کا درجہ رکھے گا یا اس کے مساوی ہوگا یا دیگر انسانی علوم سے اسے کسی نوع کا امتیاز حاصل ہوگا؟ یا قرآن مجید کو ماخذِ علم بنا دینے کے بعد اخذ شدہ علم، علم بالوحی کے بجائے علم بالعقل ہی ہوگا؟ کیا تمام فقہی ماخوذات، کلامی تصورات، تہذیبی و تمدنی ایجادات اور دینی رجحانات جن کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ قرآن مجید سے حاصل شدہ ہیں وہ سب "علم بالوحی" ہیں؟ اگر ایسا ہے تو تمام ائمہ مجتہدین کے قانونی استنباط، ائمہ علم کلام کے کلامی تصورات و اعتقادات اور تہذیب و تمدن کے متعلقہ علوم و فنون کی ایجادات سب "علم بالوحی" قرار پائیں گے۔ اس صورت میں جبریلؑ کے وسیلے سے جو "علم اللہ" نبی ﷺ کو اور نبی ﷺ کے وسیلے سے اہلِ ایمان کو عطا کیا گیا ہے وہ اپنے وسائل کے اعتبار سے دیگر انسانی علوم سے متمیز ہوگا اور نہ محتویات کے اعتبار سے ممتاز قرار پائے گا۔ قرآن مجید کو "ماخذِ علم" قرار دینے سے اس کے بیان کے منشا تک رسائی حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے بیان سے ایسا کچھ حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے جو گویا پہلے مرحلے پر مجہول ہے، نہیں! بلکہ معدوم ہے۔ قرآن مجید کے بیان کے منشا کو حاصل کرنا مقصود نہ ہو تو اس سے ایسے مطالب و معانی اخذ کرنا مشکل نہیں جن میں نظری اعتبار سے غیر معمولی کشش پائی جاتی ہو مگر وہ خود قرآن مجید کے مقصود سے دور کا واسطہ بھی نہ رکھتے ہوں۔ جس فکر کی غایت ایسی نظری کشش کا قیام و بقا ہو جو قرآن مجید کو "علم" تسلیم کرنے میں مانع ہو، اس کی نسبت یہ فیصلہ کرنا زیادہ ضروری ہے کہ اس کو قائم رکھنا چاہیے یا کہ نہیں۔

۲۶۔ بہر حال یہ امر طے ہے کہ قرآن مجید "علم بالوحی" ہے اور اصلاً "علم اللہ" ہے اس لیے انسانی

عقل وفکر کے لیے ماخذ علم نہیں بن سکتا اور اگر اسے ماخذ علم بنالیا جائے تو یہ انسانی علم کے مقام پر آ جائے گا اور انسان اس کے اصلی وظیفے سے محروم ہو جائے گا۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت فقط علم اللہ میں مضمر ہے، اسے انسانی علم کی صورت دینے سے الوہی ہدایت سے محرومی یقینی ہے۔ قرآن مجید جب تک ''علم اللہ'' ہے تو وہ انسان کے لیے ''علم'' ہے اور ماخذ علم نہیں ہے۔ اگر قرآن مجید کی اس حیثیت سے استفادہ مقصود ہے جس میں وہ فقط ''علم بالوحی'' ہے تو اس کے ماخذ علم ہونے کے تصور سے فوراً دست بردار ہونا ضروری ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید کو ''ماخذ علم'' ہی کی حیثیت سے دیکھنا اور سمجھنا ہے تو اس سے حاصل شدہ علم ''علم بالوحی'' ہرگز نہیں ہے چاہے قرآن مجید سے حاصل کیے جانے کی بنا پر اس علم کو کتنا ہی معتبر کیوں نہ فرض کر لیا جائے۔ الٰہیات، طبعیات، مادیات و روحانیات، جن کا ماخذ قرآن مجید کو فرض کیا جاتا ہے وہ سب انسانی عقل وفکر کی پیداوار ہیں، ان کا ماخذ قرآن مجید نہ بھی ہو تو بھی انہیں نتائج تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں جن تک قرآن مجید کے ذریعے یہ مبادی پہنچے ہیں۔ ایسے تمام علوم جن کی اساس انسانی مشاہدے کے بجائے خیال آرائی ہے وہ ہر اعتبار سے قرآن مجید سے الگ اپنا وجود رکھتے ہیں، ان کا قرآن مجید پر انحصار صدفی صد نمائشی اور عارضی ہوتا ہے۔ قرآن مجید سے ماخوذ علم ''علم اللہ'' نہیں ہے، وہ انسانی علم ہے۔ ہمیں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ وہ علم جس کی اساس ایمان ہے وہ مشاہداتی اور تخیلاتی علم سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور نہ ہی ''علم اللہ'' عقل کے لیے نشان راہ ہے وہ فقط منزل ہے، مقصود ہے اور غایت بالذات ہے۔

۲۷۔ قرآن مجید کو ماخذ علم کی حیثیت سے وہ ذہن دیکھتا ہے جو اس سے ملنے والی ہدایت کو ناقص خیال کرتا ہے۔ یہی ذہن قرآن مجید کی طرف کامل ہدایت کا انتساب کرنا نامناسب سمجھتا ہے اور ناممکن خیال کرتا ہے۔ ''اراءۃ الطریق'' ناقص ہدایت ہے اس میں مھتدی کے منزل تک پہنچنے کی ضمانت نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ ہدایت کی اس نوع میں منزل کی طرف جانے والے راستے کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ ''ایصال الی المطلوب'' کامل ہدایت ہے، اس لیے کہ اس میں منزل کی طرف جانے والے راستے کی نشاندہی نہیں کی جاتی بلکہ منزل تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ قرآن مجید کو ''ماخذ علم'' بنانے والے سمجھتے ہیں کہ قرآنی ہدایت ''ایصال الی المطلوب'' نہیں بلکہ ''اراءۃ الطریق'' ہے۔ قرآن مجید کو ''اراءۃ الطریق'' سمجھے بغیر ماخذ علم نہیں بنایا جا سکتا۔ قرآن مجید کو ''علم'' ماننے کی صورت میں اس سے حاصل ہونے والی ہدایت کو ''اراءۃ الطریق'' قرار دینا مشکل ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید ''ایصال الی المطلوب'' ہے تو پھر یہ

''علم'' ہے اور ماخذ علم نہیں ہے۔ وہ ہدایت جو ''اراءۃ الطریق'' کہلاتی ہے اس میں انسان کو منزل تک رسائی اپنے قوائے فکر و دانش سے حاصل کرنی ہوتی ہے اور وہ ہدایت کاملہ جو ''ایصال الی المطلوب'' کہلاتی ہے اس میں انسان کو منزل تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اپنے قوائے فکر و دانش کی احتیاج درکار نہیں ہوتی۔ قرآنی ہدایت کو ''اراءۃ الطریق'' فرض کرنے والا ذہن منزل تک رسائی کے لیے ہادی کی کامل اتباع میں شاد کامی کی ضمانت نہیں دیکھتا، وہ سمجھتا ہے کہ منزل مطلوب تک فکر و دانش کے بغیر رسائی ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید کو ماخذ علم قرار دینے والا ذہن اس کی کامل اتباع کو عقل کے شایان شان نہیں سمجھتا۔ عقل کی آزادانہ فعالیت کا تقاضا ہے کہ وہ پہلے مرحلے میں الوہی ہدایت کو اپنے ادراک کے دائرے میں شامل کرے اور اپنی حدود میں لا کر از راہِ احسان اسے اپنا ہادی فرض کرے۔

۲۸۔ قرآن مجید کو ''ماخذ علم'' قرار دینے کی ذہنی روش پر ایک دوسری جہت سے غور کریں تو اور زیادہ بہتر انداز میں یہ صورت حال عیاں ہو جاتی ہے۔ جب کوئی حقیقت ''نظری علم'' کا موضوع بنتی ہے تو دراصل وہ حقیقت ذہن کی نظری تسخیر کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتی ہے۔ عقل کی نظری تسخیر کو قبول کرنے والی حقیقت کو اپنے مستقل اور آزاد ''وجود'' سے دستبردار ہونا پڑتا ہے۔ عقل نظری حقیقت کو اپنی شرائط کے مطابق دیکھنے کا عادی ہے، حقیقت کی ہستی کو اس کی وجودی شرائط سے قبول کرنا عقل نظری کی فطرت سے خارج ہے۔ نظری افتادِ طبع کے انسان کے لیے عقل کی نظری تشکیل میں آجانے کے بعد حقیقت کا واقعی وجود اتنا اہمیت نہیں رکھتا جتنا ذہنی وجود قابل التفات ہوتا ہے۔ ماخذ علم ہو یا علم جب تک وہ عقل کی نظری تسخیر کے زیر اثر ہوتے ہیں ان کا وجود عقل کی شرائط سے مشروط ہوتا ہے۔ ایک مستقل بالذات علم جس کا مبدا عقل کی نظری تشکیل سے ماورا ہو، یا اپنے علم ہونے میں عقل کی نظری تسخیر کا محتاج نہ ہو، اسے ذہن فقط ''ایمان'' سمجھ کر ہی قبول کر سکتا ہے۔ ''علم بالوحی'' اسی قبولیت کا متقاضی ہے، اسے کسی نظری اصول کے تحت لانا اس کے مستقل بالذات علم کی حیثیت کا انکار ہے۔ ''علم اللہ'' کے وجودی منصب کا ادراک حاصل نہ ہو تو قرآن مجید کے محتویات کو نظری تسخیر کے زمرے میں شامل کرنا مطلوب بن جاتا ہے۔ قرآن مجید کو عقل کے نظری اصولوں کے تحت ظاہر کیا جا سکتا ہے مگر اس صورت میں اسے ''علم اللہ'' قرار دینا محال ہو جاتا ہے۔ انسان کا ایمانی شعور ''علم اللہ'' کی نسبت فکری پستی کا شکار نہ ہو تو اسے نظری تسخیر کا موضوع بنانے کی جد و جہد کبھی نہیں کر سکتا۔ یوں بھی کسی صاحب فہم و فراست کے لیے یہ فرض کرنا آسان نہیں کہ ''علم اللہ'' کو انسانی علم کا ماخذ قرار دینا

ممکن ہے۔ "علم اللہ" انسانی شعور کا اسی طرح حصہ بن سکتا ہے جیسا کہ وہ نازل ہوا ہے۔ انسان اس میں کسی نوع کی مداخلت انجام دے کر اس سے کوئی بھی کام لے سکتا ہے، مگر یہ طے ہے کہ انسانی مداخلت کے بعد وہ "علم اللہ" نہیں رہتا۔ "منزل من اللہ علم" انسان کے شعور کی تمام حقیقی علمی ضروریات اپنی اصلی صورت میں پوری کر دیتا ہے تو اسے "منزل من اللہ تشکیل" سے خارج کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

۲۹۔ نزول وحی کی غایت، نبی ﷺ کی بعثت کا مقصود اور تخلیق کائنات کی غرض ایک ہے تو قرآن مجید کو عملیات اور وظائف واوراد کا ماخذ فرض کرتے ہوئے اس سے منتر تیار کرنا بھی اسی ذہن کا کام ہے جو اسے "علم" کے بجائے ماخذ علم سمجھتا ہے۔ نزول وحی کی غایت کو نظر انداز کرنا، نبی ﷺ کی بعثت کے مقصود کو نظر انداز کرنا ہے اور یہ دونوں باتیں دراصل تخلیق کائنات کو عبث قرار دینے کا نتیجہ ہیں۔ دینی شعور کا احیاء نزول وحی کی غایت کے شعور کے احیاء سے مشروط ہے۔ نامعلوم وجوہات سے ظہور پذیر ہونے والے واقعات کو غیر تربیت یافتہ دینی شعور الوہی ارادے کا ظہور قرار دے کر مطمئن ہو جاتا ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ الوہی متن کی تاثیر نے اپنے حقیقی مقصود سے انحراف اختیار کر لیا ہے۔ الوہی متن کو کسی بھی خانہ زاد مقصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے تاہم غیر الوہی مقاصد کے لیے جب بھی قرآن مجید کو استعمال کیا جائے گا تو اس کی صحت کا معیار مقاصد کی برآوری ہوگی۔ اگر قرآن مجید سے ماخوذ اوراد و وظائف سے مطلوبہ نتائج برآتے ہیں تو یہ ان وظائف واوراد کے درست ہونے کا ثبوت ہے جبکہ قرآن مجید کے الوہی متن ہونے کا ثبوت مقصود بعثت کے حصول سے وابستہ ہے۔ قرآن مجید فقط الوہی مقاصد کے حصول کی الوہی ہدایت ہے۔ قرآن مجید سے ماخوذ اوراد و وظائف سے غیر الوہی مقاصد کی برآوری قرآن مجید کے الوہی ہدایت ہونے کا ثبوت ہرگز نہیں ہے۔ ہم الوہی مقاصد سے زیادہ یا کم اس الوہی کلام سے کچھ بھی حاصل کرنے میں حق بجانب نہیں ہیں چاہے غیر الوہی مقاصد کا حصول واقعتاً اس سے ممکن ہی کیوں نہ ہو۔

۳۰۔ قرآن مجید کے "علم" ہونے اور "ماخذ علم" نہ ہونے کا ادراک، علم اور ماخذ علم کے مضمرات کے تجزیے سے زیادہ عیاں ہوتا ہے۔ "ماخذ علم" جن مضمرات یا شرائط سے عبارت ہے وہ "علم" کے تصور میں ممکن ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح "علم" کے مضمرات کا وجود "ماخذ علم" کے شرائط میں ممکن نہیں ہے۔ "ماخذ علم" کا تصور جن اجزا پر مشتمل ہے صاحب علم "ذات" یا شخصیت ان سے باہر یا خارج متصور ہوتی ہے۔ علم اخذ کرنے والی ذات میں حصول علم کی استعداد ضروری ہے مگر وہ اس علم کی حامل نہیں ہے جو ماخذ علم میں موجود

ہے۔ ''ماخذ علم'' اصلاً ایک اضافی اور مجرد تصور ہے جو اخذ علم کے عمل کی وجہ سے بامعنی بن جاتا ہے۔ اخذ علم کے عمل میں فیصلہ کن حیثیت صرف اسی ذات کو حاصل ہے جو یہ وظیفہ انجام دے رہی ہے۔ بالفرض اخذ علم کا وظیفہ انجام دینے والی ذات حصول علم کے لیے ایک ایسی راہ اختیار کرتی ہے جو کسی دوسرے انسان کے لیے قابل قبول نہیں ہے تو ماخذ علم اس کی اجازت دیتا ہے۔ اخذ علم کرنے والی ہر ذات اپنے اپنے ذوق کے مطابق اس سے علم اخذ کر سکتی ہے۔ ''علم'' ایک ایسی شے ہے جس میں علم حاصل کرنے والے کے ذاتی ذوق کو دخل نہیں ہونا چاہیے ورنہ علم کی واقعیت معرض تشکیک میں پڑ جاتی ہے۔ ''ماخذ علم'' میں بنیادی کردار اس ذوق کو ادا کرنا ہے جس کے واسطے سے علم حاصل کرنے والا ماخذ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو علم کو خارجی حقائق کے بجائے اس ذوق سے مشروط ہونا چاہیے جس سے وہ وجود حاصل کر رہا ہے۔ قرآن مجید کو ''ماخذ علم'' قرار دیا جائے تو ہر ایک کو اپنے اپنے ذوق کے مطابق اس سے علم حاصل کرنے کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید ''علم'' ہے تو یہ طے ہے کہ اس سے اخذ واستفادے کی ایسی کوئی صورت نہیں جو قاری کے ذوق طبع کی مرہون منت ہو۔ ''ماخذ علم'' میں علم حاصل کرنے والے کو اس امر کا پابند نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے آپ کو فقط انہی معلومات تک محدود رکھے جو ماخذ میں پائی جاتی ہیں۔ وہ فقط ماخذ سے فکری ارتفاع کا استفادہ کرتا ہے باقی ساری عمارت اس کی ذاتی جدوجہد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ قرآن مجید جس انسان کے علم کا ماخذ ہے وہ اس سے اپنے فکری ارتفاع کا نقطہ حاصل کرتا ہے، اس کے بعد قرآنی متن عملاً اس کے لیے غیر ضروری ہو جاتا ہے۔

۳۱۔ ''ماخذ علم'' کی حیثیت چاہے ذاتی تجربے، ذاتی خیال یا مشاہدہ کو حاصل ہو یا کسی دوسرے کے خیال یا مشاہدے کو فرض کیا جائے، ہر دو صورت میں علم اخذ کرنے والے کی ذات ہی فکری اعتبار سے فعال ہوتی ہے۔ علم اخذ کرنے والے کی شخصیت فعال نہ ہو تو ''ماخذ علم'' ایک مجرد تصور ہے اور حقیقی واقعیت سے اور واقعی حقیقت سے لاتعلق ہے۔ علم اخذ کرنے والی شخصیت پر یہ پابندی بھی نہیں لگائی جا سکتی کہ وہ ''ماخذ'' سے اس نوع کا علم اخذ کرے یا اس طرح کا علم اخذ کرے۔ متن، تجربے، خیال اور مشاہدے کو ماخذ علم بنانے والے کی فعالیت کا تقاضا یہ بھی ہے کہ وہ اس سے اپنی مرضی کا علم اخذ کرے۔ ماخذ علم دراصل علمی استفادہ کرنے کا وضعی تصور ہے، وہ جس شے کو علم کا ماخذ نہیں بناتا وہ ماخذ علم نہیں ہوتی، جسے ماخذ علم کا درجہ دینا چاہتا ہے وہ بن جاتی ہے۔ بہر حال ''ماخذ علم'' کا تصور جس شخصیت کو اپنی ہستی کے مضمرات میں لازم کرتا ہے

وہ فقط ایک ہی شخصیت ہے، جو سراپا فعال ہے۔ ''علم بالوحی'' کا تصور اس کے بالکل برعکس مطالبات کا حامل ہے۔ ''علم بالوحی'' سے فیض یاب ہونے والی ذات حصول علم میں کبھی اس طرح فعال نہیں ہوتی، کہ وہ اپنے ذوق سے قرآن مجید سے کچھ حاصل کرے اور کچھ کو محض اس لیے نظر انداز کرنے میں حق بجانب ہو کہ وہ اس کے ذوق طبع کے منافی ہے۔ ''علم بالوحی'' فقط علم نہیں ہے بلکہ ایک ایسا علم ہے جس کے علم ہونے میں انسان کے قویٰ علمیہ کو دخل نہیں ہے بلکہ انسان کے تمام وجودی قویٰ کاملاً حالتِ انفعال میں ہوتے ہیں۔ انسان کے قویٰ علمیہ ''وحی'' سے حصول علم میں اس لیے منفعل محض ہوتے ہیں کہ وحی شدہ علم کے سوا ہر نوع کا ادراک کاملاً معطل ہو جاتا ہے۔

۳۲۔ بالفرض اگر قرآن مجید ''ماخذ علم'' ہے تو اس سے اخذ علم کرنے والا اس طرح سے فعال ہوتا ہے کہ اپنی مرضی سے ردو قبول کا معیار بناتا ہے اور اس کی رو سے انتخاب کرتا ہے۔ اپنی مرضی کا ''علم'' اخذ کرتے ہوئے خذ ما صفا دع ما کدر کا اصول اختیار کرسکتا ہے۔ قرآن مجید ''علم بالوحی'' ہے تو اس سے علمی استفادہ کرنے والا کبھی اس طرح فعال نہیں ہوسکتا، وہ اپنی مرضی کا علم حاصل کرسکتا ہے اور نہ ہی اپنے پسندیدہ تصورات قبول کرنے اور باقی ماندہ کو نظر انداز کرسکتا ہے۔ قرآن مجید کو 'ماخذ علم' فرض کیا جائے تو اس سے اپنی مرضی کے علوم اخذ کیے جاسکتے ہیں اور اس سے اپنی مرضی کی چیزوں کو قبول کیا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید کو ''علم بالوحی'' ہی ماننا پڑے تو اس میں سے اپنی مرضی کے علوم اخذ کرنے کا امکان ناپید ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید کا قاری اپنی ذہنی فعالیت کو قائم رکھے بغیر اسے ''ماخذ علم'' نہیں بنا سکتا اور یہ قاری کی ذہنی فعالیت کا نتیجہ ہے کہ قرآن مجید سے بھانت بھانت کے علوم پیدا کیے جاتے ہیں۔ قرآن مجید سے وحی شدہ علم کے علاوہ ایسے ایسے علوم وفنون ایجاد کیے جاسکتے ہیں جو ممکن ہے اب تک انسان کی تخلیقی اہلیت میں متصور ہی نہ ہوئے ہوں۔ قرآن مجید بذاتہ جس نوع کا ''علم'' ہے وہ قاری کی ایسی ذہنی فعالیت کو قبول نہیں کرسکتا جس میں وہ خود منفعل محض مادہ بن کر رہ جائے۔ ''منفعل محض مادہ'' اس متن کو کہا جاتا ہے جس میں یہ خوبی پائی جاتی ہو کہ قاری اس میں جو معنی ڈالنا چاہے وہ اسے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہ پیدا کرسکے۔ جو متن قاری کے شعور کو منفعل محض بناتا ہے وہ ذہن کو انہیں معانی کا پابند کیے رکھتا ہے جو ماتن کے شعور میں ہوتے ہیں۔ قرآن مجید کو ماخذ علم قرار دیا جائے تو قاری کے علمی قویٰ کو وہ انفعالیت کبھی حاصل نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس علمی قویٰ ہر ماخذ علم کو عقل نظری کے حوالے میں لا کھڑا کرتے ہیں اور قاری اس سے فقط وہی علم حاصل کرتا جو اس کی اپنی مرضی کا حصہ ہوتا ہے۔

۳۳۔ قرآن مجید کو انسان کے علمی قوئ کا زینہ قرار دیئے بغیر ''ماخذ علم'' نہیں بنایا جاسکتا۔ ایک بار قرآن مجید انسان کے قوئ علمیہ کا زینہ بن جائے تو پھر قیامت تک اسی منصب پر ہی رہتا ہے اور اس سے باہر نہیں نکل سکتا الا ما شاء اللہ۔ وجہ یہ ہے کہ صاحب ایمان قاری کے لاشعور میں ''علم اللہ'' کے اتمام یافتہ علم ہونے کا احساس ہمہ وقت موجود رہتا ہے، غیر شعوری ہی سہی مگر تحت الشعور میں یہ تمنا ہمیشہ زندہ رہتی ہے کہ اس سے زیادہ کامل علم ممکن نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ جس انسانی علم کا زینہ ''علم اللہ'' ہو اس کے اتمام یافتہ ہونے کا شعور اور زیادہ شدت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ایک ایسا علمی مغالطہ ہے جس کا سب سے زیادہ شکار پر خلوص مذہبی ذہن ہوتا ہے۔ یہی مذہبی ذہن ''علم اللہ'' کی روشنی میں ''علوم'' دریافت کرنے اور وضع کرنے کو اپنا عظیم کارنامہ خیال کرتا ہے۔ ''علم اللہ'' یا علم بالوحی کی روشنی میں دریافت شدہ انسانی علوم میں دراصل قرآن مجید زینے کا کردار ادا کرتا ہے۔ قرآن مجید ماخذ علم ہو تو حاصل شدہ علم ''علم بالوحی'' نہیں بلکہ ''علم بالقرآن'' ہوتا ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ دریافت شدہ علوم کو فخر سے پیش کرنے والا مذہبی ذہن اس سوال کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا کہ آیا ''علم اللہ'' کو انسانی علوم کا زینہ بنایا جاسکتا ہے؟ وہ ''علم اللہ'' کو اتمام یافتہ علم مانتا ہے اور انسانی علم کو اتمام یافتہ قرار دینا اس کے لیے ممکن ہی نہیں ہے، اس صورت حال میں یہ سوال بنیادی حیثیت کا حامل بن جاتا ہے کہ کیا ''علم اللہ'' کی روشنی میں علوم دریافت کرنے یا تخلیق کرنے سے قبل یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اپنی اس کاوش کے ''ممکن الوجود'' ہونے کا ادراک حاصل کر لیں؟ ''علم بالوحی'' انسان کے قوئ علمیہ کی دریافت ہے اور نہ تخلیق ہے، وہ ایک بالکل منفرد اور ممتاز وسیلے سے حاصل ہونے والا منفرد اور ممتاز علم ہے۔ علم بالوحی پیغمبر علیہ السلام کا ذاتی ادراک نہیں ہے اور نہ ہی ان کے ذاتی مدرکات کا زینہ ہے۔ بایں ہمہ مذہبی ذہن بلا دریغ اس عظیم المرتبت، ممتاز و منفرد علم کی روشنی میں ایسے علوم دریافت کرنے کے درپے ہوتا ہے جن کے بارے میں وہ خود بھی یقین نہیں رکھتا کہ وہ ''علم اللہ'' سے کوئی تعلق رکھتے ہیں۔

والسلام علیٰ من اتبع الهدیٰ

''حکم'' کی متمیّز صورت

اور اس کے مضمرات

۱۔ ''حکم'' کا تصور جس نوع کے مضمرات کا حامل ہے، ان کے پیشِ نظر کلام کی دیگر انواع سے ممتاز کرنا زیادہ ذہنی محنت کا تقاضا نہیں کرتا تاہم جس کلام میں متکلم کا مقصود مخاطب کو کچھ سمجھانا یا کچھ بتانا ہو وہ ''حکم'' نہیں ہوتا۔ ''حکم'' خبر ہے نہ اطلاع ہے، تعلیم ہے نہ تعلم ہے، عرض ہے اور نہ تمنا ہے۔ ''حکم'' فقط حکم ہے۔ اصلاً کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کی تعمیل کا ایسا مطالبہ ہے جس کا تقاضا ''کرو'' یا ''نہ کرو'' کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ یہ ''صاحبِ حکم'' کی جانب سے ''مخاطبِ حکم'' سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی طلب ہے جس کا تقاضا ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کی صورت میں متشکل ہوتا ہے۔ جس طلب کا تقاضا ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کی صورت میں متشکل نہ ہوسکے وہ ''حکم'' کے درجے پر کبھی فائز نہیں ہوتی۔ حکم کی متمیز صورت سے جو مضمرات یا وجودی شرائط سامنے آتے ہیں وہ تین ہیں:

(ا) صاحبِ حکم (ب) مخاطبِ حکم

(ج) طلبِ حکم یا موضوعِ حکم

۲۔ مذکورہ بالا مضمرات ''حکم'' کے وہبی شرائط ہیں، جس کا مطلب ہے کہ انسانی شعور ازل سے

ابد تک ''حکم'' کو جب بھی دریافت کرے گا انہی شرائط پر مشتمل پائے گا۔ ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ''حکم'' کی ہستی مفقود ہوگی۔ حکم کی متمیز صورت میں مذکورہ تینوں شرائط میں سے ہر ایک شرط کا ایک مخصوص اور امتیازی کردار ہے جب تک وہ امتیازی کردار مکمل نہیں ہو جاتا ''حکم'' کا وجود متحقق نہیں ہوسکتا۔ گویا اس کا امکان ہے کہ ہم حکم کا تصور قائم کرنے میں اس غلطی کا ارتکاب کریں کہ ان تینوں شرائط کے امتیازی کردار کے متحقق ہونے سے قبل ''حکم'' کے متعلق بحث وتحیص کرتے چلے جائیں۔ یاد رکھیے منحصر امور کو ان کے انحصار کی شرائط کے بغیر موضوع بحث بنانا نہ فقط فکر وتدبر کی صلاحیتوں کا ضیاع ہے بلکہ وقت کی قدر آشنائی سے بے خبری کی علامت بھی ہے۔

۳۔ ''صاحب حکم'' وہ ذات ہے جو مخاطب حکم سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کرتی ہے۔ اس کا امتیازی کردار ''حکم کی طلب کا تعین ہے اور مخاطب تک اس کا ابلاغ ہے''۔ حکم کی طلب کا تعین صاحب حکم کا امتیازی وصف ہے جسے اس کے سوا کوئی دوسرا انجام نہیں دے سکتا۔ دوسرا امتیازی وصف اپنی طلب سے مخاطب کو آگاہ کرنا ہے یا اس طلب کا مخاطب تک ابلاغ ہے۔ ''صاحب حکم'' کی ایسی طلب جس سے ''مخاطب حکم'' آگاہ نہیں ہے حکم کے درجے پر فائز نہیں ہوتی۔ ''صاحبِ حکم'' مخاطب کو اپنی اس طلب کی تعمیل کا مکلّف نہیں بنا سکتا ہے جس کا ابلاغ ''مخاطب حکم'' تک نہیں ہوا۔ ''صاحب حکم'' کا امتیازی کردار حکم کی طلب کا تعین اور مخاطب سے اس کی تعمیل کا تقاضا کرنا ہے، جب یہ دونوں امور انجام پذیر ہو جاتے ہیں تو صاحب حکم کا وظیفہ ختم ہو جاتا ہے۔ حکم کی متمیز صورت میں صاحب حکم کا وظیفہ مکمل ہو جائے تو اس کے بعد مخاطب حکم کا فریضہ شروع ہو جاتا ہے۔

۴۔ ''مخاطبِ حکم'' کا امتیازی کردار ''صاحب حکم'' کی طلب کی تکمیل کرنا ہے گویا ''صاحب حکم'' کی جانب سے جس طلب کی تکمیل کا تقاضا کیا گیا ہے اسے محض اس لیے پورا کرنا کہ یہ صاحب حکم کا ''حکم'' ہے۔ ''مخاطب حکم'' کا وظیفہ ''اتباعِ حکم'' ہے۔ ''اتباعِ حکم'' مخاطب حکم کے عمل کی صفت ہے، ایسا عمل جو محض اس لیے صادر کیا گیا ہو کہ وہ ''صاحب حکم'' کا مطالبہ ہے، ''اتباعِ حکم'' ہوتا ہے۔ ایسا عمل جس کے صادر ہونے میں ''صاحب حکم'' کا حکم ''وجہ عمل'' نہ ہو، چاہے عمل حکم کے عین مطابق ہی کیوں نہ ہو حکم کی ''اتباع'' نہیں بن سکتا۔ اس کا مطلب ہے کہ ''مخاطب حکم'' کا ہر وہ عمل حکم کی پیروی قرار نہیں پائے گا جو حکم کی طلب کے عین مطابق ہو، فقط وہی عمل حکم کی اتباع ہوگا جو اس لیے صادر ہو کہ صاحب حکم کا مطالبہ ہے۔ مخاطب حکم کا

وظیفہ بس اتنا ہے کہ اس کا عمل ''حکم'' کی پیروی کی نیت میں صادر ہو۔ ''مخاطب حکم'' کے عمل کا محرک ''حکم'' کا احترام ہو اور کچھ نہ ہو۔ جس عمل کا محرک ''صاحب حکم'' کا احترام نہیں ہے بلکہ ''مخاطب حکم'' کا ذاتی مفاد ہے وہ عمل حکم کے عین مطابق تو ہو سکتا ہے مگر حکم کی اتباع نہیں ہو سکتا۔ بہ الفاظ دیگر مخاطب حکم ''حکم'' کو ذریعہ نہیں بنا سکتا بلکہ ہمیشہ مقصد ہی بنائے گا تو اس کا عمل ''حکم'' کی اتباع کے درجے کو حاصل کر سکے گا ورنہ نہیں۔ ''مخاطب حکم'' کے لیے ''حکم'' مقصود بالذات ہے تو اس کی تعمیل قابل قبول ہے اور مقصود بالغیر ہے تو اس کا عمل حکم کی اتباع نہیں ہے۔

۵۔ تیسری شرط ''طلبِ حکم'' ہے، اسے ''موضوع حکم'' بھی کہا جاتا ہے۔ ''طلب حکم'' کا منشا صاحب حکم ہے۔ ''موضوع حکم'' کا ابداع فقط صاحب حکم کے ذہن میں ہوتا ہے، مخاطب حکم کا ذہن اسے اخذ کرتا ہے۔ ابداع واخذ کی عینیت وہ واحد شرط ہے جس کے پورا ہو جانے کے بعد ''حکم'' کا قابل عمل ہونا ممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ ''طلب حکم'' کا ''مخاطب حکم'' کے شعور پر اسی طرح منکشف ہونا ضروری ہے جیسا کہ وہ ''صاحب حکم'' کے شعور میں پائی جاتی ہے۔ ''صاحب حکم'' کی ایسی طلب جو ''مخاطب حکم'' کے شعور پر اسی طرح عیاں نہیں ہے جیسے صاحب حکم کے شعور میں واضح ہے، حکم کا موضوع نہیں بن سکتی۔ ''مخاطب حکم'' پر فقط اسی حکم کی تعمیل واجب ہے جس کی طلب اس کے شعور میں اسی طرح عیاں ہے جس طرح وہ ''صاحب حکم'' کے شعور میں ہے۔ ''مخاطب حکم'' کے مخاطب ہونے کا تقاضا ہے کہ ''صاحب حکم'' سے اس کا مکالمہ کامل اور یقینی ذہنی ہم آہنگی پر مبنی ہو یعنی جو کچھ ''صاحب حکم'' پہنچانا چاہتا ہے مخاطب تک وہی کچھ پہنچے۔ جس خطاب میں معانی کا اشتراک کامل اور یقینی نہ ہو اس میں گفتگو محال ہے چہ جائے کہ ''حکم'' ایسے عظیم المرتبت مخاطبہ کو اس کے بغیر ممکن تصور کیا جائے۔

۶۔ جب یہ تینوں شرائط پوری ہو جاتی ہیں تو ''حکم'' معرض وجود میں آ جاتا ہے۔ ان تینوں شرائط کی خاصیتیں ایک دوسرے میں توارد نہیں کر سکتیں۔ ''صاحب حکم'' کا وظیفہ ''مخاطب حکم'' اختیار نہیں کر سکتا اور ''مخاطب حکم'' کا کام ''صاحب حکم'' انجام نہیں دے سکتا اور ''طلب حکم'' دونوں شخصیات میں سے کسی پر مجہول نہیں ہو سکتی اور دونوں شخصیات کا حکم کی طلب سے یکساں باخبر ہونا ضروری ہے۔ اس امر کا کوئی امکان نہیں ہے کہ ''مخاطب حکم'' اپنے منصب پر رہتے ہوئے ''طلب حکم'' کے تعین کا وظیفہ انجام دے سکے، نہ ہی اس کا امکان ہے کہ ''صاحب حکم'' اپنے منصب پر رہتے ہوئے طلب حکم کے ابلاغ کی ذمہ داری سے دست کش ہو

جائے اور اسی طرح "طلب حکم"، حکم کا موضوع ہوتے ہوئے امر مشترک کے درجے پر فائز نہ ہو سکے۔ لسانی اعتبار سے دیکھیں تو "حکم" ایک بیان ہے، جس کے معنی کا ابداع "صاحب حکم" کے ذہن میں ہوا ہے اور اخذ معنی "مخاطب حکم" کے ذہن میں ہوا ہے۔ کلام کا ذہنی ارتباط وانقیاد ابداع واخذ معنی کی عینیت پر منحصر ہوتا ہے۔ "حکم" کا ممتاز ومنفرد مقام "بیان" میں خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر حکم کی طلب کا ابداع واخذ "صاحب حکم" اور "مخاطب حکم" کے شعور میں عینیت کا حامل نہ ہو تو "حکم" کا وجود بے حقیقت بن جاتا ہے۔ "صاحب حکم" کو اگر یہ یقین حاصل نہ ہو کہ "مخاطب حکم" نے حکم کی طلب کا ادراک بعینہٖ اسی طرح کر لیا ہے، جس طرح وہ اس کے شعور میں محفوظ ہے تو وہ اس حکم پر عمل کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

۷۔ "مخاطب حکم" کو اگر یہ یقین حاصل نہ ہو کہ اس نے "صاحب حکم" کی طلب کے عین مطابق حکم پر عمل کیا ہے تو اس کا عمل خود اس کے لیے لائق اطمینان نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ اس سے کسی دوسرے کے مطمئن ہونے کا سوال پیدا ہو۔ حکم "مخاطب حکم" کے لیے غایت بالذات کا درجہ فقط اسی صورت میں اختیار کر سکتا ہے جب اس کے سامنے "حکم" اپنی طلب کے ساتھ واضح "مطالبہ" بن کر سامنے ہو۔ "حکم" مخاطب حکم کے لیے غیر مشروط اتباع کا تقاضا کرتا ہے تو اس لیے کہ اس کا "مفہوم" مخاطب کے شعور کے لیے اجنبی نہیں ہوتا۔ بہرنوع "طلب حکم" ایک ایسی فضیلت ہے جو "صاحب حکم" کو "صاحب حکم" اور "مخاطب حکم" کو "مخاطب حکم" بناتی ہے۔ "طلب حکم" دونوں شخصیات کے مابین شعور کی سطح پر "مشترک تام" ہے جو دونوں کے شعور میں یکساں واضح ہے اور یکساں منکشف ہے۔ مذکورہ دونوں شخصیات کے مابین ربط وتعلق کا انحصار "طلب حکم" کے یکساں کشف ووضوح پر ہے۔ جب یہ بات طے ہے کہ "طلب حکم" دونوں پر یکساں واضح نہ ہو تو حکم کا وجود محال ہوتا ہے تو یہ امر بھی طے ہے کہ "طلب حکم" کا ابداع صرف "صاحب حکم" کے شعور میں ہوگا اور "مخاطب حکم" کے ذہن میں "طلب حکم" کا ابداع نہیں ہوگا۔

۸۔ "حکم" اپنی ماہیت کے اعتبار سے دو انواع پر مشتمل ہوتا ہے، حکم کی ایک نوع وہ ہے جو مخاطب سے "غیر مشروط اتباع" کا تقاضا کرتی ہے۔ غیر مشروط تعمیل چاہتی ہے۔ اس کے واجب التعمیل ہونے کی وجہ خود حکم کی اپنی ہستی ہوتی ہے۔ حکم کی اس نوع کے واجب التعمیل ہونے کی کوئی خارجی علت نہیں ہوتی۔ حکم کی یہ نوع "غیر مشروط حکم" کہلاتی ہے۔ غیر مشروط حکم کی تعمیل میں کیوں اور کس لیے کا سوال نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اس پر عمل کرنا "واجب" ہے اس لیے کہ وہ "صاحب حکم" کا مطالبہ ہے، "صاحب حکم" کی

طلب ہے۔ ''غیر مشروط حکم'' مخاطب حکم سے فقط تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا وہ یہ بھی تقاضا کرتا ہے کہ قبل از تعمیل اور دوران تعمیل مخاطب حکم کی نیت ہر نوع کے انحراف سے پاک رہے۔ اگر تعمیل سے قبل یا دوران تعمیل مخاطب کا ارادہ یا نیت حکم کی غیر مشروط اتباع کے دائرے سے خارج ہوگا تو چاہے عمل حکم کے عین مطابق ہی کیوں نہ ہو حکم کی تعمیل متصور نہیں ہوگا۔ ''غیر مشروط حکم'' کی اتباع کا امکان ارادے کی آزادی سے وجود میں آتا ہے۔ ''غیر مشروط حکم'' کا تقاضا کسی ایسی ہستی سے کرنا ممکن نہیں ہے جس کی ذات کسی نوع کے داخلی یا خارجی جبر کے زیر اثر ہو یا ہوسکتی ہو۔ ''غیر مشروط حکم'' آزادی عمل اور حریت ارادہ کا آئینہ دار ہے۔ یہ حکم فقط اور فقط انسان کی ذات کو مخاطب کرتا ہے اور اسی سے تعمیل کا تقاضا کرتا ہے۔

۹۔ حکم کی دوسری نوع ''مشروط حکم'' کہلاتی ہے۔ ''مشروط حکم'' کسی ایسی وجہ یا علت کے باعث واجب التعمیل ہوتا ہے جو ''حکم'' کے اندر نہیں پائی جاتی۔ حکم کی یہ نوع کبھی مقصد نہیں ہوتی ہمیشہ ذریعہ ہوتی ہے یا وسیلہ ہوتی ہے۔ مشروط حکم واجب بالذات کبھی نہیں ہوتا بلکہ واجب بالغیر ہوتا ہے۔ مشروط حکم کی تعمیل کسی وجہ سے کی جاتی ہے اور یہی وجہ اس حکم کی تعمیل کے جواز کی علت ہوتی ہے۔ طبعی خواہشات، جبلی داعیات اور نفسانی تقاضے ''مشروط حکم'' کے تحت آتے ہیں۔ انسان کی ذات کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ مذکورہ داخلی جبر کے باوجود ارادی حریت کو کام میں لاسکتا ہے اور ''غیر مشروط حکم'' کو ممکن بناتا ہے۔ مشروط اتباع اور غیر مشروط اتباع کا امکان حکم کی ان دونوں انواع کے ذریعے سے قابل فہم بنتا ہے اور حکم کی دونوں انواع سے اتباع کے مشروط اور غیر مشروط ہونے کا امکان قابل فہم بنتا ہے۔

۱۰۔ ''حکم'' کی ایک صورت ہوتی ہے اور ایک اس صورت کا محتویٰ ہوتا ہے۔ صورت کے اعتبار سے ایجابی حکم کو ''امر'' اور سلبی حکم کو ''نہی'' کہا جاتا ہے۔ امر اور نہی حکم کی دو صورتیں ہیں، جو ''کرو'' اور ''نہ کرو'' کی شکل میں سامنے آتی ہیں۔ ''کرو'' اور ''نہ کرو'' قابل فہم مطالبات ہیں مگر قابل عمل نہیں ہیں۔ ان کا قابل عمل ہونا ان کے محتویٰ سے ممکن ہوتا ہے۔ ان کا محتویٰ کیا کرو؟ اور کیا نہ کرو؟ کے سوال کے جواب میں واضح ہوتا ہے۔ ''غیر مشروط حکم'' تقاضا کرتا ہے کہ اس کی تعمیل کا محرک حکم کی ''صورت'' ہو اور ''محتویٰ'' نہ ہو یعنی ''مخاطب حکم''، حکم کی اتباع کے لیے حکم کی صورت سے ہی متحرک ہو جائے اور محتویٰ کا منتظر نہ رہے۔ جس حکم کی تعمیل کی وجہ حکم کی صورت کے بجائے اس کا محتویٰ ہو اس کی تعمیل حکم کی غیر مشروط اتباع نہیں ہوتی۔ غیر مشروع اتباع فقط وہی ہوتی ہے جس کا محرک حکم کی ''صورت'' ہو۔

۱۱۔　حکم کی صورت یعنی "کرو" اور "نہ کرو" جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے، فقط قابل فہم ہوتی ہے اور قابل عمل نہیں ہوتی، اس کے قابل عمل ہونے کے لیے محتویٰ کا بیان کرنا ضروری ہے۔ حکم کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ وہ فقط قابل فہم تصور ہونے تک محدود نہیں رہ سکتا، وہ لازماً قابل عمل مطالبہ ہونا چاہتا ہے۔ "حکم" اصلاً تعمیل کا مطالبہ ہے یہی وجہ ہے کہ حکم کی طلب یا موضوع حکم کے تعین کے بغیر حکم وجود میں نہیں آتا۔ طلب حکم کے متعین ہوتے ہی حکم وجود میں آجاتا ہے۔ "حکم" پر عمل "مخاطب حکم" کا اختیاری عمل ہے، وہ چاہے تو حکم پر عمل کرنے سے انکار کر دے، چاہے تو حکم کی مشروط اتباع کرے اور چاہے تو اس پر غیر مشروط عمل کرے۔ یہ تینوں صورتیں مخاطب حکم کے اختیار میں ہیں وہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا انتخاب کرتا ہے اور اسے پایۂ تکمیل کو پہنچا دیتا ہے۔ جس طرح حکم کی طلب کو متعین کرنے میں صاحب حکم کی مرضی اور ارادہ اصل ہے اسی طرح حکم کی تعمیل بھی مخاطب حکم کی مرضی اور ارادہ پر منحصر ہے اور مخاطب حکم کی نیت یا ارادہ تعمیل حکم میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ "مخاطب حکم" اپنے عمل کو حکم کی اتباع کے دائرے میں رکھے یا حکم کو بالکل نظر انداز کر دے، اسے یہ اختیار حاصل ہے۔ "مخاطب حکم" کو یہ اختیار بہر حال حاصل نہیں کہ وہ "صاحب حکم" کے منصب کو اپنے اختیار میں لے کر اس کے ارادے کے تعین کی ذمہ داری انجام دینا شروع کر دے۔ "طلب حکم" کے تعین کی ذمہ داری سے "صاحب حکم" دستبردار نہیں ہو سکتا۔ "طلب حکم" کا تعین "مخاطب حکم" کی ذمہ داری نہیں ہے اور نہ ہی یہ فریضہ اسے سونپا جا سکتا ہے۔ جس حکم میں "صاحب حکم" اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہوا اس کی تعمیل کا مطالبہ اس لیے محال ہے کہ "حکم" وجود میں نہیں آیا۔ جس حکم کی طلب "مخاطب حکم" کو وضع کرنی ہے اس کی غیر مشروط اتباع محال ہے۔ وہ فقط "مشروط حکم" ہوتا ہے کہ جس کی طلب کو متعین کرنے کی ذمہ داری دوسری شخصیت پر ہو۔

۱۲۔　اقیموا الصلوٰۃ، اتوا الزکوٰۃ، لا تاکلوا الربوٰ، لا تقربوا الزنا، یہ ایجابی اور سلبی احکام کی چند مثالیں ہیں، انہیں اوامر و نواہی بھی کہا جاتا ہے۔ ان مثالوں میں اقیموا، اتوا، لاتاکلوا، لاتقربوا، حکم کی صورتیں ہیں اور الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الربوٰ، الزنا، حکم کی صورت کے محتویٰ ہیں۔ فرض کیجیے اگر فقط "اقیموا" کہا جائے اور "الصلوٰۃ" کا محتویٰ فراہم نہ کیا جائے تو فقط "اقیموا" ایک قابل فہم تصور ہے اور قابل عمل مطالبہ نہیں ہے۔ "اقیموا" مخاطب کے لیے فقط اسی صورت میں قابل عمل مطالبہ قرار پائے گا جب اسے "الصلوٰۃ" کا محتویٰ دیا جائے گا۔ یہی صورت حال مذکورہ بالا دیگر اوامر و نواہی کی ہے۔

الصلوٰۃ ، الزکوٰۃ، الربوٰ، الزنا حکم کی طلب ہیں یا موضوع حکم ہیں۔ اگر ''مخاطب حکم'' کے شعور میں ان کا مفہوم و معنی حکم کے وجود میں آنے سے قبل اسی طرح سے عیاں نہیں جس طرح ''صاحب حکم'' کے شعور میں حکم دینے سے قبل تھا تو صاحب حکم کی جانب سے ان اعمال کے کرنے اور نہ کرنے کا مطالبہ حکم کا درجہ کس طرح حاصل کرسکتا ہے؟ ان اوامر و نواہی کا جواز محض اس بنیاد پر قائم ہے کہ یہ مطالبات حکم کا درجہ اختیار کرنے سے قبل ''صاحب حکم'' اور ''مخاطب حکم'' کے مابین قطعی الدلالت مدلولات ہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ فقط قطعی الدلالت مدلولات ہی مشترک تام ہوتے ہیں اور حکم کا وجود فقط انہی مدلولات میں متحقق ہوتا ہے۔ ''صاحب حکم'' فقط انہی مدلولات شعور کا تعین کرسکتا ہے جو مخاطب کے شعور کے لیے اجنبی اور نامانوس نہیں ہوتے اور فقط تعین کے باعث وہ صاحب حکم ہے ورنہ وہ مدلولات تو مخاطب کے شعور میں بھی اسی طرح محفوظ دلالت کے حامل ہوتے ہیں جس طرح وہ صاحب حکم کے شعور میں ہیں۔

۱۳۔　''صاحب حکم'' کو اپنے مطالبے کو متعین کرنا ہے اور ''مخاطب حکم'' کو ان پر فقط عمل کرنا ہے۔ چنانچہ ''مخاطب حکم'' کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ تعین کرتا پھرے کہ الصلوٰۃ کیا ہے، الزکوٰۃ کیا ہے، الربوٰ کیا ہے یا الزنا کیا ہے؟ یہ ایسے محتویات ہیں جو ''صاحب حکم'' اور ''مخاطب حکم'' کے حکم کے مطالبات بننے سے قبل قطعی الدلالت اور مشترک مفہومات ہیں۔ ''مخاطب حکم'' ان محتویات سے اسی طرح آگاہ ہے جس طرح ''صاحب حکم'' آگاہ ہے۔ حکم کے محتویات ایسی شے نہیں ہیں کہ جن تک ''مخاطب حکم'' نے اپنے غور و خوض سے نتیجہ اخذ کر کے عمل کرنا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ منصوص علیہ احکام کبھی محل اجتہاد نہیں ہوتے، اس لیے کہ مخاطب حکم ان سے پوری طرح باخبر ہوتا ہے اور اگر ان میں کچھ احکام وہ ہیں جو علم بالوحی میں اصطلاح کی حیثیت سے استعمال ہوئے ہیں تو ان کا مدلول فقط وہی ہے جو شارع نے بیان کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ ''مخاطب حکم'' کی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ حکم کی طلب کو متعین کرے۔ اگر ''مخاطب حکم'' نے حکم کی طلب کو متعین کرنا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''صاحب حکم'' اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہیں ہوا، حکم فقط ''صاحب حکم'' کا مطالبہ ہے۔ یہ فقط اسی کا کام ہے کہ وہ اپنی طلب متعین کرے اور مخاطب سے اس کی تعمیل کا تقاضا کرے۔

۱۴۔　غیر منصوص علیہ احکام کی وضع و تشکیل ''اجتہاد'' کہلاتی ہے۔ احکام کی وضع و تشکیل اور احکام کی اتباع و تعمیل دونوں ایک شے نہیں ہیں۔ احکام کی وضع و تشکیل مصالح کے حصول کے لیے ہوتی ہے مگر احکام کی اتباع و تعمیل کا محرک احکام کا احترام ہوتا ہے۔ اگر احکام کی اتباع و تعمیل میں حصول مصالح محرک عمل ہو تو

احکام کی اتباع وتعمیل کے تمام امکانات معدوم ہو جائیں، ایسی کا مطلب یہ ہوگا کہ جہاں کہیں قانون سے مصالح کے حصول کا امکان مشکوک ہو، اس پر عمل کرنا موقوف ہوجائے۔ قانون کی وضع وتشکیل اور قانون کی اتباع وتعمیل میں فرق وامتیاز کا شعور بیدار نہ ہوتو اس نوع کا التباس پیدا ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔ بالعموم خیال کیا جاتا ہے، چونکہ قانون مبنی بر مصلحت ہوتا ہے اس لیے قانون کی اتباع وتعمیل بھی حصول مصلحت سے مشروط ہوتی ہے، یہ ایک عبث خیال ہے۔ قانون کی وضع وتشکیل مبنی بر مصلحت ہوتی ہے اور قانون کی اتباع وتعمیل حصول مصلحت سے مشروط ہے اور نہ مصلحت سے مشروط ہے۔ قانون کو وسیلہ مصلحت سمجھنا قانون اور وضع قانون کے فرق پر توجہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

۱۵۔ شارع احکام کی وضع وتشکیل کے وقت ''مخاطب حکم'' کے مصالح کو پیش نظر رکھتا ہے یا یہ بھی ممکن ہے کہ ''مخاطب حکم'' اتباع وتعمیل کے نتیجے میں اپنے ذاتی مصالح تک پہنچے مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا ممکن نہیں کہ احکام حصول مصالح کا وسیلہ ہیں۔ احکام کی وضع وتشکیل حصول مصالح کے لیے کی جاتی ہے، احکام کی اتباع وتعمیل حصول مصالح کے لیے نہیں کی جاتی۔ قانون کے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے بالکل جدا جدا ہیں۔ قانون کی وضع وتشکیل کی غایت جو بھی ہو، اتباع وتعمیل کی غایت ''اخلاص'' کے سوا کچھ نہیں ہے۔ قانون کی وضع وتشکیل کا تعلق ''علم'' سے ہے، اس لیے مصالح شریعہ کا جسے علم نہیں وہ قانون کی وضع وتشکیل کا فریضہ انجام نہیں دے سکتا، اس کے برعکس احکام کی اتباع وتعمیل میں مخاطب کے علم سے زیادہ اخلاصِ نیت اہم ہوتی ہے۔ ''مخاطب حکم'' کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ احکام کو محض اس لیے قابل اتباع یا لائق تعمیل سمجھے کہ ان میں مضمر مصالح کا حصول اس کے لیے سود مند ہے۔ مخاطب حکم کا ایسا خیال حکم کو مشروط بنا دیتا ہے اور اس کی اتباع کو صاحب حکم کی خاطر انجام دینے کے قابل نہیں رکھتا۔

۱۶۔ حکم کی وضع وتشکیل اور حکم کی اتباع وتعمیل دو مختلف وظائف ہیں اور دو جداگانہ اعمال ہیں۔ قانون کی وضع وتشکیل ایسا عمل نہیں ہے کہ جسے بلاوجہ یا بلاضرورت انجام دیا جاسکتا ہو۔ قانون ساز پر قانون کی وضع وتشکیل کی وجہ ہی نہیں بلکہ اس کے وضع وتشکیل کی غایت کا بھی پوری طرح عیاں ہونا ضروری ہے۔ شارع یا واضع قانون پر قانون سازی کی وجہ اور قانون کی غایت دونوں بالکل واضح نہ ہوں تو قانون سازی کا عمل نا قابل فہم ہو جاتا ہے۔ جدید قانون سازی اس وقت جائز متصور ہوتی ہے جب اوامر ونواہی کا دست یاب ذخیرہ ان فضائل کے تحفظ ودفاع میں ناکام ہو رہا ہو جن کے تحفظ ودفاع کے لیے انہیں وضع کیا گیا ہے۔

اگر دست یاب اوامر و نواہی معاشرتی فضائل اور عمرانی اقدار کے تحفظ و بقا کی ضرورت پوری کرتے ہوں تو جدید قانون سازی پر اصرار بلا وجہ ہوگا۔ جدید قانون سازی یا حکم کی نئی وضع و تشکیل کی واحد ''وجہ'' دست یاب قوانین کا حصول غایت میں ناکامی سے دوچار ہونا ہے۔ دست یاب قوانین کی ناکامی کی وجہ عمرانی حالات کا تغیر ہو سکتا ہے اور خود اقدار کی نسبت زاویہ نگاہ کا بدل جانا بھی ہو سکتا ہے۔ مذکورہ دونوں صورتوں کا حل قانون سازی کے ذریعے سے حاصل کرنا مطلوب ہو تو جدید قانون سازی کی جا سکتی ہے۔ اگر چہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حل قانون سازی کے ذریعے تلاش کرنا عقل مندی کے منافی ہے۔

۱۷۔ قانون سازی کو مابعد الطبیعیاتی عمل بنانے والا ذہن یہ فرض کرتا ہے کہ حکم کی وضع و تشکیل میں مجتہد نے کسی نامعلوم حقیقت کو دریافت کرنا ہے۔ دریافت کی اس جدوجہد میں وہ کامیاب ہو جاتا ہے تو دو ورنہ ایک نیکی کا مستحق قرار پاتا ہے۔ فرض کیجیے یہ نامعلوم حقیقت زیر بحث موضوع کی نسبت ''ارادہ ایزدی'' ہے۔ مجتہد کسی مخصوص صورت حال میں اللہ کی رضا دریافت کرنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ ارادہ ایزدی انسان کے لیے مجہول ہے لیکن مجتہد اسی مجہول امر کو دریافت کرنے کی سعی میں قانون سازی کرتا ہے۔ یہ عقیدہ یا مفروضہ قانون سازی کو مابعد الطبیعیاتی عمل بنا دیتا ہے۔ ''مصالح شریعہ'' کے حصول کے پیش نظر قانون سازی کرنا انسانی عمل ہے جو کسی اعتبار سے بھی مابعد الطبیعی نہیں کہلا سکتا۔ مصالح شریعہ کے پیش نظر قانون سازی انسان کے دست قدرت میں ہے۔ قانون کی وضع و تشکیل جس غرض و غایت کے باعث کی جاتی ہے ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ قائم رہے۔ اگر قانون سے حاصل کیے جانے والے مقاصد قانون کے حلقہ تاثیر میں نہ رہیں تو جدید قانون سازی لابدی ہوتی ہے۔ لیکن ایک بار قانون سازی کر لی جائے یا حکم کی وضع و تشکیل مکمل ہو جائے تو قانون کی اتباع کو غیر مشروط مطالبہ فرض کرنا فقط قابل فہم ہی نہیں بلکہ انتہائی ضروری ہے۔ قانون کو غیر مشروط اتباع کا محرک اسی صورت میں بنایا جا سکتا ہے جب اس پر عمل کرنا حاکم پر بھی اسی طرح واجب ہو جس طرح محکوم پر واجب ہے۔ غیر مشروط حکم دونوں کے لیے یکساں واجب التعمیل ہوتا ہے۔

۱۸۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ''صاحب حکم'' ہونا اور ''مخاطب حکم'' ہونا ایسے مناصب ہیں جن کا تعلق انسان کے شعور اخلاقی سے ہے۔ ''حاکم'' ہونا اور ''محکوم'' ہونا سیاسی مراتب ہیں ان کا تعلق ریاستی تدبیر اور سیاسی تدبر سے ہے۔ یہ دونوں ایک شئے نہیں ہیں۔ حاکم و محکوم کا تعلق ضروری نہیں کہ محکوم کی ''ارادی اطاعت'' کا نتیجہ ہو۔ مگر ''صاحب حکم'' اور ''مخاطب حکم'' کا تعلق لازماً مخاطب حکم کی ارادی اطاعت'' سے ہے۔ حاکم و

محکوم دونوں انسان ہیں، دونوں ''مخاطب حکم'' ہیں۔ ''صاحب حکم'' ایک ایسا منصب ہے جس کا حقیقی سزاوار صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ حکم یا قانون کی غیر مشروط اتباع کا مطالبہ فقط اسی صورت میں قابل عمل ہوتا ہے جب ہر قانون میں ''صاحب حکم'' فقط اللہ تعالیٰ ہو اور ''مخاطب حکم'' انسان ہو، چاہے وہ حاکم کی حیثیت سے ریاستی تدبیر میں مشغول ہو یا محکوم کی حیثیت سے سیاسی تکوین کا ناگزیر ستون ہو۔ قانون کی منطق کا تقاضا ہے کہ قانون کی وضع وتشکیل سے فارغ ہونے کے بعد قانون کی اطاعت وتعمیل کے مرحلے پر انسان فقط ''مخاطب حکم'' ہی رہ سکتا ہے، اس کا ریاستی منصب اسے ''صاحب حکم'' نہیں بنا سکتا۔

۱۹۔ ''حکم'' کی وضع وتشکیل اور اطاعت وتعمیل کے تجزیہ وتحلیل کی روشنی میں مسلم معاشروں میں ''شریعت'' یا ''قانون'' کی وضع وتشکیل کے غالب رجحانات کا جائزہ لینا نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ اب تک ہم نے جن نتائج تک رسائی حاصل کی ہے ان کے اہم ترین نکات یہ ہیں۔ (۱) منصوص علیہ احکام ''محل اجتہاد'' نہیں ہو سکتے۔ (۲) ''مخاطبِ حکم''، حکم کی طلب کو متعین نہیں کر سکتا، یہ صرف ''صاحب حکم'' کا وظیفہ ہے۔ (۳) حکم کی اتباع ''مخاطب حکم'' کے عمل کی صفت ہے وہ عمل جسے محض ''صاحب حکم'' کی طلب سمجھ کر انجام دیا جائے فقط وہی عمل حکم کی اتباع متصور ہوگا۔ (۴) ''مخاطب حکم'' کا ایسا عمل جو ''صاحب حکم'' کی طلب کی تکمیل میں صادر نہیں ہوا، چاہے حکم کے عین مطابق ہی کیوں نہ ہو، وہ حکم کی اتباع متصور نہیں ہوگا۔ (۵) ''طلب حکم'' اس وقت تک ''حکم'' کے درجے پر فائز نہیں ہو سکتی جب تک اس سے ''مخاطب حکم'' اسی طرح باخبر نہ ہو جس طرح خود ''صاحب حکم'' ہے۔ ''طلب حکم'' کا ''صاحب حکم'' اور ''مخاطب حکم'' پر یکساں منکشف ہونا ضروری ہے۔ (۶) حکم کی وضع وتشکیل اور حکم کی اتباع وتعمیل دو مختلف امور ہیں، حکم کی وضع وتشکیل مصالح شریعہ پر مبنی ہوتی ہے اور حکم کی اتباع وتعمیل غیر مشروط اطاعت وفرمانبرداری پر مبنی ہوتی ہے۔

۲۰۔ ''حکم'' کی وضع وتشکیل میں جن مصالح کو اولیت اور تقدم حاصل ہوتا ہے، حکم کی اتباع وتعمیل میں انہیں وہ اولیت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ تقدم حاصل ہوتا ہے۔ حکم کی وضع وتشکیل میں دنیاوی اصلاح مقصود ہو یا اخروی فلاح پیش نظر ہو، ہر دو صورت میں حکم کی اتباع وتعمیل میں ''مخاطب حکم'' کا مقصود ومطلوب نہ ہیں اور نہ بن سکتی ہیں۔ ''ایمان باللہ'' کے حوالے سے اصلاح وفلاح کو یقینی سمجھنا بالکل ہی مختلف شے ہے۔ زبردست معصیت سے محض ایمان باللہ کی خاطر دست کش ہونا مذہبی اعتبار سے بہترین ایمان ہے، اس سے بہتر ایمان متصور ہی نہیں ہے۔ چنانچہ یہ خیال کہ الوہی احکام کی اتباع وتعمیل میں دنیاوی اصلاح اور اخروی

فلاح پیش نظر ہو تو الوہی احکام ''مشروط حکم'' کے دائرے میں آ جاتے ہیں، نا سمجھی کا نتیجہ ہے۔ ایمان باللہ کے بغیر الوہی احکام کو دنیاوی فلاح کا ذریعہ سمجھتے ہوئے فلاح کے حصول کو مقدم بنانا یا فرض کرنا، حکم کی بنیادی منطق کے منافی ہے۔ یہ ایک ایسا طرز عمل ہے جس میں الوہی احکام اسی صورت میں قابل التفات رہتے ہیں جب ان سے ''مفروضہ فلاح'' کا حصول ممکن ہو، جونہی ''مفروضہ فلاح'' کا حصول ناممکن نظر آئے، الوہی احکام کو بدل دینا گویا حکم کی ''نہاد'' کا حصہ ہے۔ ایسا کرنے والے یہ نہیں سمجھتے کہ احکام کی وضع و تشکیل کا محرک اور ہوتا ہے اور احکام کی اتباع و تعمیل کا محرک دوسرا ہوتا ہے۔ احکام کی وضع و تشکیل اور احکام کی اتباع و تعمیل کا محرک ایک ہی ہو تو نہ صاحب حکم ''صاحب حکم'' رہے گا اور نہ مخاطب حکم ''مخاطب حکم'' باقی رہے گا۔

۲۱۔　مذکورہ بالا اوامر و نواہی میں الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الربوٰ اور الزنا کے وضع و تشکیل اور اتباع و تعمیل کی غرض و غایت ایک ہے اور نہ محرکات ایک ہیں۔ احکام کی وضع و تشکیل اور اتباع و تعمیل کے محرکات اور مقاصد کے مابین فرق و امتیاز کے شعور سے محروم ذہن ان الوہی مطالبات سے ان مقاصد کو حاصل کرنا چاہتا ہے جن کا وجود ارادۂ ایزدی کا رہین احسان ہے اور ان محرکات کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے انسانی طرز عمل کو جواز عطا کرتے ہیں۔ منصوص علیہ احکام کی وضع و تشکیل کے محرکات کو ان کی اتباع و تعمیل کا جواز خیال کرنا اور ان کی تعمیل و اتباع کے محرکات کو ان کی وضع و تشکیل کا جواز خیال کرنا نری جہالت کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے؟ ذرائع و وسائل سے مقاصد اور مقاصد سے ذرائع و وسائل کا کام لیا جائے تو مقاصد قیامت تک ممکن الحصول نہیں ہوتے۔ الصلوٰۃ کی ظاہری ہیئت ہو یا الزکوٰۃ کا تعین مقدار ہو، الربوٰ کے مدلول کا تعین ہو یا الزنا کا مفہوم ہو، ان میں سے کوئی ایک مطالبہ بھی ایسا نہیں کہ جس کی وضع و تشکیل کا محرک اور اس کی اتباع و تعمیل کا محرک ایک ہو یا پھر ان احکام کی وضع و تشکیل اور اتباع و تعمیل کی غایت ایک ہو۔ اندریں صورت یہ کیسے ممکن ہے کہ الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الربوٰ اور الزنا وغیر ذلک الاحکام الشریعۃ المنصوصۃ کے مدلول کو انسان نے اپنے غور و خوض سے وضع کرنا ہے یا متعین کرنا ہے؟

۲۲۔　''اصطلاح'' کا مدلول ''لغوی'' کے بجائے ذہنی ہوتا ہے۔ شارع یا واضع قانون نے جن الفاظ و کلمات کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے ان کے مدلولات فقط شارع کے شعوری ادراک میں محفوظ ہیں، لہٰذا ان کا مدلول فقط وہی ہے جو وہ بیان کرتا ہے۔ شارع نے جن الفاظ و کلمات کو لغوی مفہوم میں استعمال کیا ہے انہیں اصطلاح بنانا اور ان سے کسی ایسے مدلول کی جانب متوجہ ہونا جو لسانی اشتراک نہ رکھتا ہو، حکم کی متمیز

صورت کی وضع کردہ حدود سے متجاوز ہوتا ہے۔''حکم'' یا قانون ایسا بیان نہیں ہے کہ جس کی اصطلاح کو غیر اصطلاحی مفہوم دیا جاسکتا ہو یا غیر اصطلاحی کلمات کو اصطلاح بنایا جاسکتا ہو۔ الصلوۃ، الزکوۃ، الربوٰ وغیرہ شرعی اصطلاحات ہیں، ان کا لغوی مفہوم معتبر نہیں ہے، ان کا ذہنی مفہوم اور خارجی مدلول اپنی ہستی کا انحصار شارع کے بیان میں رکھتے ہیں لہٰذا فقط وہی مفہوم ان کلمات کے مدلول کی نشاندہی کرسکتا ہے جو شارع کے بیان سے یا شارع کی تعلیمات سے حاصل ہوتا ہے۔ الصلوٰۃ عربی لغت کی رو سے ''دعا'' ہے مگر الصلوٰۃ کی ہیئت کذائیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فقط لغوی مفہوم نہیں رکھتا بلکہ اپنے مدلول کی نشاندہی کے لیے قیام، رکوع، سجود وغیرہ سے تشکیل پاتا ہے، یہ ایک اصطلاح ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ اور الربوٰ شرعی مصطلحات ہیں ان کے فقط وہی مفاہیم ہیں جو شارع نے وضع کیے ہیں۔ شارع نے متجانس تبادلے میں زیادتی کو الربوٰ یا سود قرار دیا ہے اور غیر متجانس تبادلے میں زیادتی کو نفع قرار دیا ہے تو ''سود'' اور ''نفع'' میں واضح فرق ہے۔ الربوٰ یا سود کے مفہوم کی صحت کا تعین کاروباری معاملات کی پیچیدگی سے نہیں ہے، بلکہ شارع کے بیان سے مشروط ہے۔

۲۳۔ ''حکم'' یا قانون کی تعمیل کا تقاضا جس قدر شدید ہوگا اس کی طلب اسی قدر واضح اور غیر مبہم ہوگی۔ کسی ''حکم'' کی اتباع کا تقاضا اس وقت تک جائز ہی نہیں جب تک اس کی طلب سے ''مخاطب حکم'' اسی طرح سے واقف نہ ہو جس طرح سے خود ''صاحب حکم'' آگاہ ہے۔ جس ''حکم'' کی طلب جس قدر مبہم ہوگی اس کی تعمیل کا مطالبہ اسی نسبت سے کم شدت کا حامل ہوگا۔ ''سود'' کو ترک نہ کرنا اللہ اور اللہ کے رسول ﷺ سے جنگ کرنے کے مترادف ہو اور ''سود'' کا تعین اجتہاد کے ذریعے سے ''مخاطب حکم'' کو کرنا ہو تو یہ حیران کن ہے، یہ صورت حال ذہنی التباس کا نتیجہ یا پھر فہم و دانش کا دیوالیہ پن ہے، جو بھی ہے ان دونوں باتوں سے باہر بہر حال نہیں ہے۔ ''حکم'' کی تعمیل کے تقاضے کی شدت کی رو سے اس کا مفہوم و مدلول غیر معمولی حد تک واضح ہونا ضروری ہے۔ اگر اس حکم کی طلب کا مفہوم و مدلول غیر مبہم اور غیر معمولی حد تک واضح نہ ہوتا تو شارع اس کی تعمیل کے تقاضے میں یہ شدت اختیار ہی نہ کرتا۔

۲۴۔ واقعہ یہ ہے کہ ''حکم'' کا مفہوم و مدلول واضح ہو اور عمل کے لیے صورت حال سازگار نہ ہو تو حکم سے فرار کا آسان تر راستہ حکم کے مفہوم و مدلول کی نسبت تشکیک و تردد پیدا کرنا ہوتا ہے۔ حکم کے مفہوم و مدلول کے تعین کے لیے ''اجتہاد'' کرنا اور تعمیل کی قابل عمل صورت وضع کرنا حکم کے انکار سے کم کچھ نہیں ہے۔

''منصوص حکم'' کو محل اجتہاد قرار دینا یا بنانا ایک ایسی غلطی ہے جس کے غیر علمی ہونے کی دلیل دینا بھی علم ودانش کی توہین ہے۔ اس موقف کو اختیار کرنے والے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ ''حکم'' کا مفہوم ومدلول مبہم ہوتو اس پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جس ''حکم'' کی طلب کا تعین ''مخاطب حکم'' کو کرنا ہے وہ حکم اپنی اصلیت کے اعتبار سے ''منصوص'' نہیں ہے۔ ''منصوص حکم'' کا تعین ''مخاطب حکم'' کی ذمہ داری نہیں ہے، چاہے اس ''حکم'' کا مفہوم ومدلول لغت کے عمومی استعمال سے وجود میں آئے یا اصطلاح کے طور پر شارع نے برتا ہو۔ ''حکم'' اپنی ماہیت کے اعتبار سے مبہم مطالبہ ہو ہی نہیں سکتا یا وہ حکم نہیں یا پھر مبہم مطالبہ نہیں، ایک وقت میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں۔ اشارہ یا کنایہ ''حکم'' نہیں بن سکتا، اس لیے کہ حکم کسی عمل کو صادر کرنے یا نہ کرنے کا ایسا مطالبہ ہے جس میں اصولاً یہ امکان نہ ہو کہ ''مخاطب'' صاحب حکم کے مدعا کے علاوہ کچھ اور سمجھ سکتا ہے، سمجھنے کا روادار ہوسکتا ہے۔ ''مخاطب حکم'' اخذِ مراد میں غلطی کر سکتا ہے مگر اس سے حکم کے کشف ووضوح پر کوئی سوال نہیں اٹھایا جاسکتا۔

۲۵۔ ''حکم'' کی ماہیت کا ادراک رکھنے والے اس امر سے بخوبی واقف ہیں کہ اس کے مطالبے میں ادنیٰ ترین کمی یا بیشی حکم کو منسوخ کر دیتی ہے۔ ''حکم'' کی جب تک پہلے نفی نہ کر دی جائے اس کے مطالبے میں توسیع ممکن ہوتی ہے اور نہ تنقیص ممکن ہوتی ہے۔ ''حکم'' کی توسیع اور تنقیص چاہے جس قدر ادنیٰ درجے کی ہو ''حکم'' کی بہر حال تنسیخ ہوتی ہے۔ اسلاف میں ناسخ ومنسوخ کا کامل ادراک رہا ہے اس لیے وہ ''حکم'' کی توسیع وتنقیص کو تنسیخ ہی سمجھتے رہے ہیں۔ ہم ''حکم'' کو ایک ''خط'' یا ایک ''حد'' ہی تصور کر سکتے ہیں، جس کو آگے کیا جاسکتا ہے اور نہ پیچھے کیا جاسکتا ہے۔ منصوص علیہ حکم کے موضوع میں کمی یا بیشی کا امکان اس لیے نہیں ہے کہ یہ عمل اس حکم کو مکمل طور پر منسوخ کر دیتا ہے۔ الربوٰ یا الزکوٰۃ کے مدلول میں ایسے افراد کو شامل کرنا جو اس میں پہلے سے شامل نہیں ہیں یا ایسے افراد کو خارج کرنا جو ''حکم'' میں پہلے سے شامل ہیں، دونوں صورتیں دراصل سود کی حرمت اور ایتائے زکوٰۃ کے حکم کو منسوخ کرنے کے مترادف ہیں۔ احکام کی تنسیخ جائز ہے مگر یاد رکھیے کہ ''حکم'' کو فقط وہی ہستی منسوخ کر سکتی ہے جو اس کو واجب کرتی ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ''حکم'' کو واجب التعمیل کرنے والی ہستی اور ہو اور اس کی تنسیخ کرنے والی ہستی اور ہو۔ جن احکام کا واجب التعمیل ہونا وحی خداوندی سے ثابت ہے ان کی تنسیخ فقط ''وحی'' سے ممکن ہے اور عقل سے فقط انہی احکام کی تنسیخ ممکن ہے جن کا واجب التعمیل ہونا عقل سے ثابت ہے۔ ''وحی'' کی تنسیخ عقل سے ممکن نہیں ہے اس لیے

''وحی شدہ'' احکام خاتم الوحی یعنی کتاب اللہ کے بعد ہر نوع کے تغیر سے بلند و بالا ہیں، ہر حالت میں واجب التعمیل ہیں، حالات کا تغیر ان احکام کو منسوخ کر سکتا ہے اور نہ مردود بنا سکتا ہے۔

۲۶۔　اولیات عمرؓ کی نسبت درست فہم و فراست سے محرومی نے عجیب نوع کے اشکالات کو جنم دیا ہے۔ مفاجاتی حالات میں حکم کی فرمانبرداری کو موخر فقط اس لیے کیا جاتا ہے کہ حکم پر عمل کرنے میں دشواری کو دلیل بنا کر اس سے اعراض کی تمام راہیں مسدود کی جا سکیں۔ مفاجاتی حالات کو معمول کے حالات پر قیاس کرنا اور مفاجاتی احکام کو معمول کے احکام فرض کرنا حیران کن ہے۔ جن حضرات نے اولیات عمرؓ سے منصوص علیہ حکم کے محل اجتہاد ہونے کا تصور اخذ کیا ہے وہ اجتہاد کے محل کو ہی نہیں، حکم کی ماہیت کو بھی نہیں سمجھے۔ منصوص علیہ حکم اگر محل اجتہاد قرار پائے تو غایت کار باقی ہی نہیں رہتی۔ ''حکم'' کی اپنی ماہیت اسے محل اجتہاد بنانے میں مانع ہے، منصوص علیہ حکم تو پھر وحی شدہ اور منزل من اللہ ہوتا ہے، جس کے محل اجتہاد بن سکنے کے تمام امکانات معدوم ہو جاتے ہیں۔ حضرت عمرؓ منصوص احکام کو بدل سکتے تھے اور نہ انھوں نے انہیں بدلا ہے، آپؓ کی حکمت عملی کو سمجھنے کے بعد یہ موقف اختیار کرنا ممکن نہیں رہتا کہ منصوص علیہ احکام کو آپؓ نے محل اجتہاد بنایا ہے۔ جن منصوص علیہ احکام کی نسبت خیال کیا جاتا ہے کہ آپؓ نے ان پر اجتہاد کیا ہے وہ دراصل ''حکم'' کی غلط تعبیر کی راہیں مسدود کرنے کی چارہ جوئی تھی۔ مابعد کے ادوار میں یہ امر ثابت ہو گیا کہ انہی احکام کی غلط تعبیر کو باقاعدہ ایک عقیدے کا درجہ دیا گیا اور غلط تعبیر کی بنیاد پر فرقہ واریت وجود میں آئی۔

۲۷۔　''حکم'' اتباع و تعمیل کے تناظر میں ایک واجب التعمیل ''امر'' ہے۔ حکم کی تعمیل حکم کی حقیقت اور ماہیت میں شامل نہیں ہے، اس لیے حکم کا مخاطب، حکم کی تعمیل کے ذریعے سے مزعومہ مصلحت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو یا ناکام ہو، حکم کی حقیقت اور ماہیت متاثر ہوئے بغیر قائم و برقرار رہتی ہے۔ حکم کی تعمیل سے حکم کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ حکم کی تشکیل سے حکم کی تعمیل وجود میں آتی ہے۔ حکم کی وضع و تشکیل میں جو مصلحت یا غایت محرک کا کردار ادا کرتی ہے، حکم کی اتباع و تعمیل میں وہ محرک بن سکتی ہے اور نہ غایت کا کردار ادا کر سکتی ہے۔ استدلال پر مبنی تفہیم و تفہم کا عادی ذہن مذکورہ اہم ترین فرق کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، وہ حکم کی اتباع و تعمیل کو اسی غایت کے حصول کا ذریعہ فرض کرنے کی سعی میں مصروف رہتا ہے جو حکم کے وضع و تشکیل میں محرک کا کردار ادا کرتی ہے۔ جب مخاطب حکم ''حکم'' کو صاحب حکم کے زاویہ نگاہ سے مشاہدہ کرنا شروع کر دیتا ہے تو نہ ''حکم'' حکم رہتا ہے اور نہ صاحب حکم ''صاحب حکم'' باقی رہتا ہے۔ استدلال پر مبنی تفہیم و تفہم کا عادی ذہن ہر فضیلت کو

نظری تحدید میں مقید کرنے کی سعی کرتا ہے اور اس جدوجہد میں اپنے مشاہدے کے دائرے کو لامحدود فرض کر لیتا ہے اور معکوس نتائج اخذ کرتا ہے۔ ہر وہ استدلال جو شعوری مدرکات میں ماخوذات کا حکم رکھتا ہو یا مخترعات کی قبیل سے ہو، اپنی صحت کے لیے محدود اور متعین دوائر میں ہی حرکت کر سکتا ہے۔

۲۸۔ جس ''حکم'' کا وجود اس کے وجوب کی علت ہوتا ہے وہ بذاتہٖ ''واجب التعمیل'' ہونے سے عبارت ہوتا ہے۔ ''حکم'' کی اس نوع کے سوا کوئی شے بذاتہٖ ''واجب التعمیل'' ہونے کا حق رکھتی ہے اور نہ عبارت ہو سکتی ہے۔ جس حکم کا وجود اس کے وجوب کی علت نہیں ہوتا وہ کبھی بذاتہٖ واجب التعمیل نہیں ہوتا اور نہ بذاتہٖ واجب التعمیل ہونے سے عبارت ہوتا ہے۔ ''حکم'' کے وجوب کی علت حکم کے وجود سے خارج میں واقع ہو تو ''حکم'' واجب التعمیل ہونے کے بجائے معلق بالعلۃ متصور ہوتا ہے۔ معلق بالعلۃ حکم کا وجوب علت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور فقط اسی صورت میں ''واجب التعمیل'' متصور ہوتا ہے جب ''علت'' اس میں وجوب کو پیدا کرتی ہے۔ جس حکم میں علت ''وجوب'' کا سبب ہو، اس حکم کا وجود ''وجوب'' کی علت نہیں ہوتا اور جس حکم کا وجود وجوب کی علت ہو اس کا وجوب علت کا مرہون منت نہیں ہوتا۔ منصوص علیہ احکام کے وجوب کی علت احکام کے وجود سے خارج فرض کی جائے تو وہ احکام بالذات واجب التعمیل قرار نہیں دیے جائیں گے۔ منصوص علیہ احکام کا وجود وجوب کی علت ہوتا ہے، ان کا وجوب کسی علت کا مرہون منت نہیں ہوتا، انہیں معلق بالعلۃ فرض کرنا، ان کے بالذات واجب التعمیل ہونے کی نفی کر دیتا ہے۔ منصوص علیہ احکام کے وجوب کی علت ان کے وجود سے باہر تلاش کرنا درحقیقت ہر حال میں ان کے واجب التعمیل ہونے کے انکار کو ممکن بنانے کے مترادف ہے۔ منصوص حکم ہر حال میں واجب التعمیل ہے تو یہ امر طے ہے کہ اس کا وجود ہی اس کے وجوب کی علت ہے۔

۲۹۔ استدلال پر مبنی تفہیم و تفہم کا عادی ذہن منصوص علیہ احکام کے وجود میں مضمر علت کی جستجو تو مجتہدانہ شان سے کرتا ہے مگر یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کہ اس طرح منصوص علیہ حکم ہر حال میں واجب التعمیل نہیں رہے گا۔ فقہی ذہن علت و معلول کے عقلی مقولے کو منصوص علیہ حکم پر نافذ کرتے ہوئے ''حکم'' کے وجوب کو حکم سے باہر تلاش کرنے کی سعی کرتا ہے۔ بالفرض وہ اس جستجو میں کامیاب ہو جاتا ہے تو اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ برآمد نہیں ہوتا کہ ''حکم'' مقصود بالذات کے درجے سے مقصود بالغیر کے درجے پر ہبوط کر آیا ہے اور یہ حکم کے منصوص علیہ ہونے کے منصب کو ضائع کر دینے کی سعی ہے۔ فقہی ذہن کا یہ خیال درست ہے

کہ ''علت'' کی دریافت سے ''حکم'' کا اطلاق وسیع تر ہو جاتا ہے مگر جس حکم کے وجوب کی علت اس کے وجود سے خارج ہو وہ حکم مستقل بالذات کبھی نہیں ہوتا اور یہ امر بہر حال طے ہے کہ معلق بالعلۃ حکم کے اطلاق کی وسعت حقیقی کبھی نہیں ہوتی ہمیشہ فرضی، وضعی اور عارضی ہوتی ہے۔ ختم نبوت کے بعد منصوص علیہ حکم کو ''عارضی'' خیال کرنا ختم نبوت کے تصور کو ضائع کر دیتا ہے۔

۳۰۔ ''حکم'' شارع کی بیان کی گئی شرائط سے معلق بالعلۃ نہیں ہوتا، شارع نے حکم کی تعمیل کو جن شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے وہ حکم کی ''وجودی شرائط'' ہیں۔ حکم کے وجوب کی علت حکم سے باہر اس وقت متصور ہوتی ہے جب حرمت وحلت کی ''علت'' حکم کے وجود کے بجائے کوئی اور وجہ قرار پائے۔ ''صاحب حکم'' نے حکم کی تعمیل کو جن شرائط سے مشروط کر دیا ہے وہ حکم کی تعمیل کی صورت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی تعمیل اگر مذکورہ شرائط کے مطابق نہیں ہوگی تو صاحب حکم کے لیے قابل قبول نہیں ہوگی۔ امتثالِ امر جن شرائط سے مشروط ہے وہ حکم کے وجود اور وجوب کی مشترکہ شرائط ہیں۔ معلق بالعلۃ احکام کے وجود کا قیام وبقا ان علل پر ہوتا ہے جن کے باعث وہ واجب التعمیل ہوئے ہیں، ان کے برعکس منصوص علیہ احکام کے وجود کا قیام وبقا فقط ''منصوص'' ہونے پر ہوتا ہے۔ ہم انسان منصوص احکام کو معلق بالعلۃ فرض کر سکتے ہیں اور نہ ان کی تعمیل کو قیاساً موخر کر سکتے ہیں اس لیے کہ معلق بالعلۃ فرض کرنا حکم کی اقلیم سے خارج ہونے کے مترادف ہے۔ منصوص علیہ احکام کو معلق بالعلۃ احکام کے زمرے میں شامل کرنا صرف ناممکن ہی نہیں بلکہ اتنا ہی غلط اور ناجائز ہے جتنا معلق بالعلۃ احکام کو منصوص علیہ احکام کے زمرے میں شامل کرنا غلط اور ناجائز ہے۔ فقہی ذہن احکام کی ان دو انواع کو ایک دوسرے سے جدا نہ کر سکنے کی بنا پر منصوص علیہ حکم کو معلق بالعلۃ فرض کرنے اور معلق بالعلۃ حکم کو منصوص علیہ حکم کا درجہ دینے میں آسانی اور راحت محسوس کرتا ہے۔ منصوص علیہ احکام کی نسبت یہ عقیدہ رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ مصالح العباد کی بنا پر واجب کیے گئے ہیں مگر اس تصور کی بنا پر منصوص علیہ احکام کے وجوب کی علت کو ''مصلحت'' قرار دینا اور اسی اصول کی روشنی میں منصوص علیہ احکام کو معلق بالعلۃ احکام کے زمرے میں شامل کر دینا ناقابل فہم ہے۔

۳۱۔ ''حکم'' اور ''واقعہ'' یا موجودہ صورت حال دونوں مخصوص عمل یا ردعمل کا تقاضا کرتے ہیں۔ واقعہ جس عمل یا ردعمل کا تقاضا کرتا ہے وہ اس عمل یا ردعمل سے مطابقت نہیں رکھتا جس کا مطالبہ حکم سے پیدا ہوتا ہے۔ حکم سے پیدا ہونے والا مطالبۂ عمل اور زمانی ومکانی حالات سے پیدا ہونے والا مطالبۂ عمل عین یکدگر کبھی

نہیں ہوتا، بالفرض ایسا ہو جائے تو ''حکم'' کی احتیاج ساقط ہو جاتی ہے۔ ''حکم'' کا مطالبۂ عمل اور زمانی و مکانی مطالبات کا تقاضائے عمل ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں تو ''حکم'' کے واجب التعمیل ہونے کا شعور بیدار ہوتا ہے۔ حکم کے واجب التعمیل ہونے کا شعور بیدار ہو تو مخاطب حکم کی جدوجہد کا رخ حکم کی تعمیل کو حاصل کرنے کی طرف ہوتا ہے اور حکم کے واجب التعمیل ہونے کا شعور خوابیدہ ہو تو مخاطب حکم کی جدوجہد کا رخ حالات کے تقاضوں کو پورا کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ ''اجتہاد'' کی وضع و تشکیل میں درحقیقت شعور کی مذکورہ دونوں حالتوں کا بنیادی کردار ہوتا ہے۔ حالات کے تقاضوں کو بنیاد بنا کر حکم کے مطالبہ عمل کو بدلنے کے لیے کیا جانے والا ''اجتہاد'' حکم کے واجب التعمیل ہونے کے شعور کی خوابیدگی کو ظاہر کرتا ہے اور حکم کے تقاضائے عمل کے پیش نظر حالات کو بدلنے کا طرز عمل حکم کے واجب التعمیل ہونے کے شعور کی بیداری کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ حالات کو حکم کے مطابق بدلنا اور شے ہے اور حکم کو حالات کے مطابق بنانا بالکل دوسری شے ہے۔ حکم کے مطابق حالات کو بدلنا انقلاب کہلاتا ہے اور حالات کے مطابق حکم میں تغیر کرنا اور حالات سے حکم کو ہم آہنگ بنانا اب ''اجتہاد'' کہلاتا ہے۔

۳۲۔ بامقصد عمل انسانی کردار کے حق ہونے یا باطل ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔ ''حکم'' انسان کو ایک نصب العین دیتا ہے، ایک مقصد دیتا ہے۔ جس انسان نے حکم کی دی ہوئی غایت کو اپنا نصب العین بنا لیا اور اپنی وجودی کیفیات اور خارجی حالات کو اس کے مطابق بنانے کی جدوجہد کی وہ ''حق'' پر قائم ہو گیا اور جس نے ''حکم'' کی دی گئی غایت کو نظر انداز کیا اور پس پشت ڈال دیا وہ ''باطل'' کی راہ پر گامزن ہو گیا۔ حق کی راہ پر گامزن ہونا اور اسے حاصل کرنے کی کامیاب جدوجہد کرنا انسانی تاریخ میں حیران کن انقلابات کا سبب بنا ہے۔ اسی طرح ''حکم'' کی دی ہوئی غایت سے ہٹ کر مقاصد بنانا اور ''حکم'' کو اپنی پسند کے حصول کا ذریعہ سمجھنا، جہاں ضرورت محسوس ہوا سے بدل لینا ایک ایسا طرز عمل ہے جس نے مفاد پرست انسانوں کو ہمیشہ اپنی طرف مائل رکھا ہے۔ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں دونوں طرز عمل ملتے ہیں، موجودہ دور میں حالات کو ''حکم'' کے مطابق بنانے کی جو شعوری جدوجہد ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ کے علمی کام میں نظر آتی ہے اس کا نمونہ مسلمانوں کی تاریخ میں ہر اعتبار سے عدیم المثال ہے۔ آپؒ کی فکری جدوجہد نے ''حکم'' کو غایت بنا کر واجب التعمیل ہونے اور حالات کو ''حکم'' کے مطابق ڈھالنے کی جو تکنیک علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علوم کے مابین فرق کے اصول پر اپنی عظیم الشان کتاب منہاج القرآن میں بیان کی ہے وہ مسلم نوجوانوں کی غیر

معمولی توجہ کی طالب ہے۔ انقلاب اور اجتہاد کے مابین فرق کا شعور مدہم ہو چکا ہو تو اور بات ہے ورنہ وہ اجتہاد کفر و الحاد سے کسی طرح کم نہیں جس میں ''حکم'' کو حالات کے مطابق بنانے کی مذموم سعی کی جاتی ہے۔

۳۳۔　حق کے حق ہونے اور باطل کے باطل ہونے کا انحصار انسان کے اس طرزِ عمل پر ہوتا ہے جو وہ ''حکم'' کے پیش نظر اختیار کرتا ہے۔ ''حکم'' کو محلِ اجتہاد فقط وہی بناتا ہے جو ''حکم'' کے مطالبے کو لائق التفات نہیں سمجھتا اور حالات کو فقط وہی شخص بدلنے کی سعی کرتا ہے جو وقت کے تقاضوں کو لائق توجہ نہیں سمجھتا۔ زمان و مکان کی جبری قید میں دونوں جیتے ہیں مگر ایک اپنے نصب العین کی وجہ سے خیر البریہ بنتا ہے اور دوسرا اپنے بکردار کی وجہ سے شر البریہ میں شامل ہوتا ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

حصہ دوم

مقدمہ

ا۔ ''نبوت'' انسان کی معمولی یا غیر معمولی استعداد ہے اور نہ اس کے حصول میں انسان کی کاوش کو دخل ہے۔ نبوت الوہی معیار وانتخاب سے ملتی ہے، انسانی معیار وانتخاب کو اس کے ملنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ''وحی'' کے وسیلے سے صاحب نبوت کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ نبیؐ ہے، نزول وحی سے قبل خود صاحب نبوت پر بھی یہ امر عیاں نہیں ہوتا کہ اسے نبوت عطا ہونے والی ہے یا کی جانی ہے۔ نزول وحی سے قبل وبعد امور نبوت میں نبیؐ کی ذات کوئی کمی کر سکتی ہے اور نہ اس میں اضافہ کر سکتی ہے۔ نبیؐ وحی کا منتظر ہوتا ہے، امور نبوت سے متعلق وحی کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ نبوت یا وحی نبیؐ کی ذات میں فعال استعداد ہے اور نہ رسالات الہیہ کے حصول کا آلہ ہے، جس پر نبیؐ کی ذات کو تصرف حاصل ہو۔ یہ خالصتاً الوہی ادارہ ہے، الوہی مشیت سے مشروط ہے، نبیؐ کی ذات اس کے حصول ونزول کا مہبط ہے۔ نبیؐ مشیت ایزدی میں شریک ہے، شامل ہے اور نہ فاعل ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ نبیؐ جہاں چاہے، جب چاہے، جیسے چاہے، جس طرح سے چاہے اور جس لیے چاہے وحی نازل ہو جائے الا ان یشاء اللہ، یہ تمام فیصلے فقط مالک الملک کے ہاتھ میں ہیں۔ نبیؐ فقط رسالات الہیہ کا سچا مبلغ ہے، حقیقی عامل ہے اور واقعی متبع اور مطیع ہے۔ جس کی اتباع واطاعت اللہ کی اطاعت ہے، اللہ کی اتباع ہے۔ غیر نبی کی اطاعت واتباع فقط اسی صورت میں قابل قبول ہے جب وہ نبیؐ کی اطاعت واتباع کے عین مطابق ہو ورنہ مردود ہے۔ نبیؐ باذن اللہ مطاع ہے، مطاع نامشہود کی اطاعت مطاع مشہود کی

اطاعت سے مشروط ہے، لہٰذا نبیؐ حکم اللہ میں مطاع مطلق ہے، فقط اسی کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے۔

۲۔ ''وحی'' کے بغیر انسان اللہ تعالیٰ تک رسائی پانے، اس کی رضا جاننے اور حکم کو اس کی مرضی کے مطابق انجام دینے کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا ہے۔ وحی سے نہ صرف حکم آتا ہے بلکہ حکم کو انجام دینے کا طریقہ یعنی ''سنت'' بھی اللہ کی طرف سے نبیؐ کو عطا کیا جاتا ہے۔ نبی اللہؐ کتاب اور سنت کا ابلاغ کرتا ہے اور کتاب وسنت رسالات من اللہ کہلاتے ہیں، اسی کو نبوت بھی کہا جاتا ہے۔ انسانی عواطف، جذبات و احساسات کی فعال موجودگی کے باوجود حصول، وصول اور ابلاغ وانفصال وحی میں ادنیٰ ترین کمی وکوتاہی اور ترمیم وتنسیخ سے نبیؐ کاملاً محفوظ ومصئون ہوتا ہے۔ حفاظت وحی کا یہ خدائی منصوبہ ہے، نبیؐ کے ذاتی جذبے، ارادے اور ادراک کا قطعاً دخل نہیں ہے۔ حصول وابلاغ وحی میں نبیؐ کی ذات محفوظ ہوتی ہے، ہر طرح کے نسیان وخطا سے بالاتر ہوتی ہے۔ حصول وابلاغ وحی کے سوا نبیؐ کی انسانی شخصیت معطل ہوتی ہے اور نہ مفقود ومعدوم ہوتی ہے۔ نبی کی ذات سے امکان خطا کا کامل ارتفاع فقط حصول وابلاغ وحی میں حقیقی اور یقینی ہے۔ حکم اللہ کی اطاعت کی وہ عملی صورت جو منزل من اللہ یعنی ''سنت'' ہے، جس میں نبیؐ کے ذاتی اجتہاد اور ارادے کا دخل نہیں ہے، ہر نوع کے نقص ونسیان سے پاک ہے۔

۳۔ وحی اور غیر وحی کا فرق نبیؐ کی ذات میں زیادہ حقیقی اور زیادہ یقینی ہوتا ہے اور ہونا چاہئے۔ منصب نبوت کے شایان شان نہیں کہ وحی شدہ کلام واعمال، غیر وحی شدہ کلام واعمال میں فرق وامتیاز کو مخفی رکھا جائے یا مبہم اور غیر واضح چھوڑ دیا جائے۔ کتاب وسنت، منزل من اللہ کلام واعمال دونوں اوّلاً نبیؐ کی ذات پر اور ان کی وساطت سے امت پر واجب التعمیل ہیں۔ کتاب اللہ نبیؐ کے ادراک ذاتی سے تشکیل پانے والا کلام نہیں اور ''سنت'' نبیؐ کے ارادہ ذاتی سے تشکیل پانے والا عمل نہیں ہے۔ دوران نبوت میں نبیؐ کا ادراک ذاتی معطل ہوتا ہے اور نہ ارادہ ذاتی مفقود ہوتا ہے۔ نبیؐ حکم اللہ کی اطاعت اپنے انسانی ارادے سے کرتا ہے جس طرح امتی حکم اللہ کی اطاعت انسانی ارادے سے کرتا ہے۔ حکم اللہ کی اطاعت میں نبیؐ اسی طرح مکلف ہیں جس طرح غیر نبی حکم اللہ کی اطاعت واتباع کا مکلف ہے۔ کلام اللہ کا نبیؐ اسی طرح سے مخاطب ہے جس طرح غیر نبی بواسطہ نبیؐ مخاطب ہے۔ حکم اللہ کی اطاعت میں اور کلام اللہ کے خطاب میں نبیؐ اور غیر نبی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نبیؐ اور غیر نبی میں فرق وامتیاز یہ ہے ایک نبی اللہؐ ہے اور دوسرا نبی اللہ نہیں ہے، وحی نبیؐ اور غیر نبی کے فرق وامتیاز کا تعین خود کرتی ہے، وحی کا بیان کردہ فرق ہی حقیقی اور اصلی فرق ہے، جو صاحب وحی نہیں اس

کا یہ منصب نہیں کہ وہ اس باب پر دستک دے۔ نبیؐ کا کلام، اللہ کا کلام نہیں ہے، اللہ کا کلام ہی اللہ کا کلام ہے۔ وحی نبیؐ کا ذاتی ادراک نہیں ہے اور نہ نبیؐ کا ذاتی ادراک ''وحی'' ہے۔ وحی شدہ اعمال نبیؐ کے ذاتی ارادے کا نتیجہ نہیں ہیں اور نہ نبیؐ کے ذاتی ارادے کے نتیجے میں صادر ہونے والے اعمال وحی شدہ اعمال یا سنت ہیں۔ وحی کی رو سے پسندیدہ اعمال واقوال نبیؐ کے ذاتی پسند و ناپسند سے تعلق نہیں رکھتے اور نہ نبیؐ کے ذاتی پسند و ناپسند سے تعلق رکھنے والے اعمال واقوال وحی شدہ ہیں۔

۴۔ نزول وحی نے نبیؐ کی انسانی شخصیت کو انسانیت سے خارج نہیں کیا اور نہ نبیؐ کی انسانی شخصیت کے وسیلے نے وحی کی الوہیت کو متاثر کیا ہے۔ دونوں کاملاً اپنی اصلیت پر قائم اور ادنیٰ ترین کمی وبیشی کے بغیر زندہ و فعال ہیں۔ نبوت کی نمایاں دلیل نبیؐ کی انسانی صداقت اور شرافت ہوتی ہے بایں ہمہ خرق عادت بھی عطا کیا جاتا ہے، معجزہ نبیؐ کی بشریت کو الوہی صفات کا حامل ظاہر کرنے کے لیے نہیں، الوہی حکم کا مبلغ اور رسالات ربانیہ کا حامل ظاہر کرنے کے لیے عطا ہوتا ہے۔ نبی اور نبوت کا اثبات فقط ایمان بالغیب سے ممکن اور جائز ہے، نبوت کے بلا واسطہ فہم وادراک کا کوئی واسطہ اور وسیلہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ خرق عادت کا ظہور نبیؐ کے ساتھ خاص نہیں ہے، ''معجزہ'' ایمان بالغیب کا موید و معاون ہوتا ہے ورنہ خرق عادت کا ظہور غیر نبی سے ناممکن نہیں ہے۔ غیر نبی کے لیے نبوت کا منصب محال ہے، نبیؐ کی نبوت کی تصدیق اور غیر نبی کے دعویٰ نبوت کی تردید یکساں واجب ہیں، دونوں ایمان بالغیب میں شامل ہیں۔ ایمان بالغیب کے محتویات میں کمی وبیشی کفر وانکار کے سوا کچھ نہیں ہے، ما انزل اللہ میں کمی وبیشی کا اختیار اور امکان خود صاحب وحی علیہ السلام کے لیے محال ہے، اس پر ایمان اسی طرح واجب ہے جس طرح ما انزل اللہ علیٰ نبیہ پر ایمان واجب ہے، دونوں کا منکر یکساں خارج از ایمان ہے۔ منزل من اللہ علم و عمل کو انسانی حکمت و دانائی سے توسیع دینا ویسا ہی جرم ہے جیسا ان میں کمی وبیشی کے امکان کو جائز سمجھنا جرم اور حرام ہے۔ نبیؐ اور غیر نبی دونوں تنزیلات الٰہیہ میں از خود تصرف کے حق سے یکساں محروم ہیں۔ نبیؐ تنزیلات الٰہیہ میں خود سے کوئی مداخلت نہیں کرتا، نہیں! نبیؐ ایسا کر ہی نہیں سکتا۔ توقیفات وحی شدہ امور ہیں، ان کی صورت اور معنی کا تعین ''وحی'' نے کیا ہے، انسان کے پاس ان کی صورت یا معنی کی تبدیلی کا حق نہیں ہے۔

۵۔ وحی کے وسیلے سے انسان کو ''علم اللہ'' عطا کیا جاتا ہے۔ انسانی علم اور علم اللہ میں وہی فرق و امتیاز ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور انسان میں ہے۔ علم بالوحی ''علم اللہ'' ہے، انسان علم اللہ جاننے کا اہل ہے اور نہ

مستحق ہے، یہ فقط وہب خالص، بذل محض و فضل اور عطائے محض ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو اپنے علم سے سرفراز فرماتا ہے۔ وحی کا وسیلہ نہ ہو تو انسان کے قویٰ علمیہ میں "علم اللہ" کے مساوی علم حاصل کرنے کی اہلیت ہے اور نہ صلاحیت ہے۔ انسان اپنے قویٰ علمیہ سے فقط وہی علم حاصل کرنے کا اہل ہے جس کی وہ صلاحیت رکھتے ہیں، انسانی استعداد کا زائیدہ علم ان حدود سے کبھی متجاوز نہیں ہو سکتا جن کا وہ حامل ہے۔ انسانی استعداد کا زائیدہ علم، علم الاذہان ہو چاہے علم الابدان یا علم الادیان ہو، وہ ماہیت سے تعلق رکھتا ہو، یا غایت سے متعلق ہو، علم اللہ کا بدل ہے اور نہ مثل ہے، علم اللہ کا بروز ہے اور نہ کمون ہے اور عین ہے اور نہ غیر ہے۔ علم بالوحی علم اللہ اور بس علم اللہ ہے اور انسانی استعداد کا زائیدہ علم بس انسانی علم ہے اور کچھ نہیں ہے۔ علم بالوحی نبی اللہؐ کی کسی انسانی استعداد کا زائیدہ علم نہیں ہے، وہ علم اللہ ہے جو مشیت ایزدی کے مطابق نازل کیا جاتا ہے، انسان کو اس کے نزول و حصول میں کوئی دخل نہیں ہے۔ علم اللہ کے ماقبل اور مابعد سے انسان قطعاً بے خبر ہے، وہ فقط اسی قدر جانتا ہے اور جان سکتا ہے جس قدر اللہ تعالیٰ اسے عطا فرمانا چاہتا ہے۔ ملاء اعلیٰ اور ملاء اسفل کے مابین خلا ہے، واسطہ و وسیلہ فقط وحی ہے جو نبی اللہؐ پر نازل ہوتی ہے، نبیؐ اور غیر نبی میں بعینہٖ وہی خلا ہے جس میں فقط ایمان بالغیب ہے اور کوئی واسطہ یا وسیلہ نہیں ہے۔

۶۔ نبوت و رسالت انسان کی کسی روحانی ترقی کا نتیجہ نہیں ہے اور روحانی ترقی ایمان بالغیب سے انسان کو مستغنی نہیں کر سکتی۔ ایمان کا استحکام غیاب کو شہود بنانے میں نہیں بلکہ غیاب کو شہود میں بدلنے کی ہر تمنا سے مستغنی ہونے میں مضمر ہے۔ اللہ کے نبیؐ پر جس کا ایمان پختہ ہے اس کے لیے غیاب ایمانی، شہود علمی سے زیادہ یقینی ہے۔ ایمان بالغیب کو عقل و شعور کا نقص سمجھنے اور معقولات کو ایمانیات پر مقدم جاننے والا ذہن ایمانی حقائق کی عقلی توجیہ کے درپے ہوتا ہے حالانکہ صورت حال بالکل برعکس ہے۔ ایمان بالغیب عقل و شعور کا شرف و مجد ہے اور ایمان بالنبیؐ عقلی توجیہ سے زیادہ قابل اعتماد وسیلہ ہے۔ ایمان بالغیب کے محتویات قیامت تک شہود نہیں بنائے جا سکتے، اس غیاب کی پردہ دری کی سعی نہ فقط نامسعود ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر عدم اعتماد کی آئینہ دار ہے۔ دنیا میں نفس انسانی کی روحانی ترقی لقاء اللہ کے وقوع میں نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان بالغیب کے استحکام میں مضمر ہے۔ جو اس وہم باطل میں مبتلا ہو چکا ہے کہ اس کا ایمان مشہود حقیقت ہے یا ایمان کو مشہود حقیقت بنانا ممکن ہے وہ اپنے صاحب ایمان ہونے کے اطمینان کی نعمت سے محروم ہے، یہ زوال نعمت ہے روحانی ترقی نہیں ہے۔ ایمان علم کی ارتقا یافتہ صورت ہے اور نہ علم ایمان کی

زوال گزیدہ شکل ہے۔ تصوف میں جس طرح روحانی تجربہ یا religious experience کی احتیاج نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان بالغیب کے زوال کا نتیجہ ہے اسی طرح علم کلام ایمان بالغیب ایسی نعمت کے شعور سے محرومی کا ثمرہ ہے۔ ایمان بالغیب خود ایک روحانی حال ہے، جو ہر نوع کے روحانی احوال سے افضل وارفع اور اعلیٰ ترین حال ہے۔ ایمان کے استحقاقِ منصب کے شعور سے محروم ذہن عقلی امکان کے وسیلے سے ایمان بالغیب کو استحکام دینے کی کوشش کرتا ہے۔

۷۔ نبوت شرف انسانیت ہے، اس سے افضل وارفع ''فضیلت'' انسان کے وہم وگمان میں ہے اور نہ ہوسکتی ہے۔ اللہ کے نبیؑ سے زیادہ افضل انسان ممکن نہیں ہے، روئے زمین پر نبیؑ خدا تعالیٰ کا نمائندہ یا شاہد ہے۔ نبیؑ میں الوہیت کا ادنیٰ ترین شائبہ نہیں ہوتا اور انسانیت کی حدود سے کبھی متجاوز نہیں ہوتا۔ نبیؑ کی انسانی حدود وہی ہیں جو انسان کی ہے، نبوت سے نبیؑ انسانی حدود سے نکل کر الوہی حدود میں داخل ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ نبیؑ کی نبوت پر ایمان لانا جس طرح واجب ہے بالکل اسی طرح نبیؑ کی انسانیت پر ایمان رکھنا بھی واجب ہے۔ نبیؑ کی انسانیت کا منکر اسی طرح کافر ہے جس طرح سے نبیؑ کی نبوت کا منکر کافر ہے۔ نبیؑ کا ایمان امتی کے ایمان کا اور نبیؑ کا شعور امتی کے شعور کا امام ہے اور ہادی ہے۔ نبیؑ کے ایمان سے امتی کا ایمان متجاوز ہو جائے یا متناقض ہو جائے، نتیجہ ایک ہی ہے، ایمان بالنبی کی کامل نفی۔ نبیؑ کے ایمان میں جو شامل نہیں، امتی کے ایمان کا حصہ نہیں بن سکتا، نبیؑ کے ایمان سے جو خارج ہے، امتی کے ایمان میں داخل نہیں ہوسکتا۔ ''ایمان'' کا معیار نبیؑ کا ایمان ہے، انسان چاہے نبیؑ ہو یا غیر نبی ایمان کے محتویات کا فیصلہ خود سے نہیں کرسکتا۔ وحی شدہ علم وعمل کے لیے نبیؑ کا شعور معیار ہے، قرآن پاک کے جو معنی نبی علیہ السلام کے شعور میں مفہوم نہیں ہوئے وہ قرآن پاک کے معنی نہیں ہیں، عمل کی وہی ہیئت واجب التعمیل ہے جو نبی علیہ السلام نے بتائی ہے۔ نبوت کے استحقاق منصب کا شعور وہی برحق ہے اور معیار ہے جو نبی علیہ السلام کو حاصل رہا ہے۔ کتاب وسنت کے استحقاق منصب کے شایان شان اطاعت واتباع کا معیار غیر نبی کبھی نہیں بن سکتا، چاہے وہ امت میں کسی درجے پر فائز کیوں نہ سمجھا جاتا ہو۔

۸۔ اللہ کے نبیؑ پر ایمان لانا جس طرح واجب ہے، غیر کی نبوت کا انکار اسی طرح فرض ہے۔ نبوت انسان کا ذاتی ادراک نہیں ہے، خالصتاً ایمانی قضیہ ہے۔ نبیؑ پر ایمان کی وجہ خارجی ہوتی ہے اور نہ داخلی ہوتی ہے، خالصتاً الوہی عنایت ہے اور آسمانی فیصلہ ہے۔ ایمان بالنبیؑ میں لاتعلقی اور غیر جانبداری کفر ہے یا

منافقت ہے، ایمان نہیں ہے۔ ایمان کی منطق استدلالی نہیں، غیر استدلالی ہے، جس کی درستگی کا حوالہ عقلی اصول وضوابط نہیں بلکہ ''وحی'' ہے۔ عقلی اصول وضوابط کے درست ہونے کا حوالہ خارج نہیں ہے بلکہ عقل بذات خود ہے، وحی کے درست ہونے کا حوالہ وحی خود ہے، وحی کو درست ہونے کی سند غیر وحی سے حاصل کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ عقلی اصول وضوابط وہبی ہیں، انسان کی فطرت کا جزولاینفک ہیں، وحی کی ایمانی منطق بھی سوفی صد وہبی اور فطرت کا جزولاینفک ہے۔ عقل وحی کا مخاطب ہے اور وحی عقل کو مکلف بناتی ہے، بے عقل وحی کے مخاطب ہونے کا اہل نہیں اور وحی عقل سے عاری انسان کو مکلف بنائے یہ اس کے شایان شاں نہیں ہے۔ ایمان کی دریافت شدہ عقلی وجوہات جیسے حسب ونسب، اسلاف واخلاف، ماحول، زیرکی، عمران، معاش، تعلیم وتربیت، خوف وہراس، حزن وملال وغیرہ کوئی شے نہیں ہیں۔ مذکورہ تمام وجوہات مل کر بھی ایمان نہ لانے کا جواز فراہم نہیں کرسکتیں، اسی طرح یہ تمام وجوہات تنہا تنہا یا مل کر ایمان لانے کی وجہ بننے کی اہل نہیں ہیں۔ ایمان ایک ایسا ارادی فیصلہ ہے جس کے قبول کرنے کی ذمہ داری جس طرح انسان پر ہے اسی طرح اس انسان کے سچے نبیؐ ہونے کی ذمہ داری بھی ایمان لانے والے پر ہے جس پر وہ ایمان لا رہا ہے۔ انسان اس قدر سحرزدہ کبھی نہیں ہوتا کہ وہ سچے نبیؐ اور نبی کاذب کی پہچان میں خطا کرے۔ ایمان لانے سے قبل حق کی پہچان، اخلاص پر مقدم ہے اور ایمان لانے کے بعد اخلاص مقدم ہے۔

۹۔　الوہی صفت سے متصف ہونا انسان کا کمال ہے اور نہ انسان کے لیے قابل فخر ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے شایان شاں نہیں کہ وہ انسانی زندگی بسر فرمائے۔ نبوت یقیناً الوہی ادارہ ہے، اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے انسان کو نوازتا ہے، جس انسان کا اللہ تعالیٰ انتخاب فرماتا ہے، اس میں الوہیت آتی ہے اور نہ بشریت ختم ہوتی ہے۔ نبیؐ کے بشری اعمال الوہی احکام کی اتباع ہوتے ہیں اور نہ الوہی اتباع میں صادر شدہ اعمال بشری ہوتے ہیں۔ وحی اور غیر وحی کا امتیاز نبیؐ کی ذات میں سب سے زیادہ نمایاں اور عیاں ہوتا ہے۔ نبیؐ اپنے ذاتی مدرکات، حوائج وضروریات اور عواطف ومحرکات کو منزل من اللہ ظاہر فرماتا ہے اور نہ فرماسکتا ہے۔ نبیؐ پر وحی نازل ہوتی ہے، وہ وحی کے منتظر ہوتے ہیں، دوران انتظار نبیؐ اپنے کلام کو وحی بنا کر پیش کرسکتا اور نہ کسی کو یہ حق ہے حاصل ہے کہ نبیؐ کے کلام کو منزل من اللہ وحی قرار دے۔ نبیؐ کے مطلق کلام یا ادراک کو وحی قرار دینا، دین وایمان کی خدمت نہیں بلکہ دین وایمان کی نفی ہے۔ نبیؐ کی ذات الوہی ذات نہیں کہ ان کا خیال، ادراک اور فہم وفراست انسانی ہونے کے بجائے الوہی متصور ہو۔ نبیؐ کے مطلق قول کو وحی قرار دینا

غلطی نہیں، ایمان بالنبیؐ کی نفی ہے۔ کیا وحی ہے اور کیا وحی نہیں ہے؟ یہ فیصلہ غیر نبی نے نہیں کرنا۔ احادیث نبی علیہ السلام کے اقوال مبارکہ ہیں، وحی نہیں ہیں، وحی نبیؐ کا کلام نہیں، اللہ کا کلام ہے۔ نبیؐ کے کلام کو اللہ کا کلام ماننا غلط ہے، نہیں! شرک ہے۔ نبیؐ کے منزل من اللہ اعمال انسانی اعمال نہیں ہیں، وہ ''سنت'' کہلاتے ہیں، انسانی اعمال شمائل وخصائل کہلاتے ہیں۔ نزول ''سنت'' سے قبل نبیؐ منزل من اللہ اعمال انجام نہیں دیا کرتے تھے۔ ''سنت'' اعمال جب نازل ہوئے، نبیؐ انہیں اسی طرح ادا فرمانے کے پابند تھے جس طرح ادا کرنے کا حکم تھا۔ سنت اعمال میں کمی وبیشی اسی طرح سے ناممکن ہے جس طرح کلام اللہ میں کمی وبیشی حرام ہے۔ شمائل وخصائل اور ''سنت'' میں کچھ بھی مشترک نہیں ہے، دانستہ یا نادانستہ ابہام پیدا کرنا اور بات ہے۔

۱۰۔ ''نبوت'' کا بدل، مثل، مماثل، مساوی، متوازی نبیؐ کے پاس ہے اور نہ امت کے پاس ہے۔ نبیؐ پوری امت سمیت ''وحی شدہ علم وعمل'' میں کمی کا مجاز ہے اور نہ بیشی کا استحقاق رکھتا ہے۔ نبوت نبیؐ کا انفرادی اجتہاد ہے اور نہ امت کا اجتماعی اجتہاد ہے۔ نبیؐ کا انفرادی اجتہاد، ذاتی غور وفکر، شخصی ارادی اعمال وافعال اور ذاتی پسند وناپسند جس طرح ''نبوت'' ہیں اور نہ ''نبوت'' میں شامل ہیں، اسی طرح امت کا اجتماعی اجتہاد، اعمال وافعال اور پسند وناپسند ''نبوت'' ہیں اور نہ ''نبوت'' میں شامل ہیں۔ نبوت فقط وحی ہے، علم وحی ہو چاہے عمل وحی ہو۔ انسان کے غور وفکر سے ''نبوت'' وجود میں نہیں آتی۔ ''نبوت'' پر ایمان انسان کو یہ مہلت نہیں دیتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس علم وعمل کا انتساب کرے جو اللہ نے نازل نہیں فرمایا۔ نبوت میں توسیع ایسا کفر ہے جو ایمان میں لپٹا ہوا ہو بھی تو کھلا کفر ہے۔ نبوت یا ما انزل اللہ علی نبیہ میں کوئی ابہام وایہام نہیں ہے، کفر کے داعیوں نے نبی علیہ السلام کی عداوت میں آپؐ کی نبوت کے گرد پردۂ ابہام کھڑا کر دیا ہے۔ نبوت کے گرد پردۂ ابہام قائم رکھنے اور محفوظ بنانے کے لیے روایتی تصورات ڈھال کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔ ایمان کا نور بصیرت مفقود ہو جانے کا اثر یہ ہے کہ نبوت کا استحقاق منصب مجروح کیے بغیر دین کی تکمیل کا تصور پورا ہوتا نظر نہیں آتا تو تکمیل دین کے خانہ زاد تصور کی تکمیل کا بیڑا بھی خود ہی اٹھا لیا ہے۔ کتاب وسنت سے دین کی تکمیل نہیں ہوئی تو اجماع سے اس ضرورت کو پورا کرنے کی سعی کی گئی اور اجماع سے بھی کام بنتا نظر نہیں آیا تو اجتہاد سے تکمیل دین کا فریضہ انجام دیا گیا۔

۱۱۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کاملاً محفوظ و مامون ہے، علم بالوحی ''کتاب'' میں اور عمل بالوحی ''سنت'' میں بعینہٖ اور علیٰ حالہٖ امت کے پاس موجود ہے، ''کتاب اللہ'' حرف ولفظ کی تبدیلی کے بغیر

امت کے ہاتھ میں ہے اور ''سنت'' تہذیبی روایت کی صورت میں امت کا ایسا معمول ہے جو مسلم دنیا کو غیر مسلم دنیا سے ممتاز کر رہا ہے۔ کتاب وسنت دنیا میں اہل اسلام کا طرہ امتیاز ہے۔ کتاب وسنت کے استحقاق منصب سے غافل اور نا آشنا افراد امت نے ان کی امتیازی حیثیت مشکوک بنانے کی سعی میں کوتاہی نہیں کی ہے۔ کتاب وسنت کے استحقاق منصب کے منافی اقدام میں کتاب اللہ کی تشکیل نو ترجمہ، تفسیر اور خلاصہ کی صورت میں کی گئی ہے اور ''سنت'' کی توسیع نبی علیہ السلام کے شمائل وخصائل کی شمولیت سے کی گئی ہے۔ نبوت کی توسیع جس کا حق خود سید عالم علیہ السلام کو حاصل نہیں تھا اور جو نبوت کے استحقاق منصب کی کامل نفی کے سوا کچھ نہیں تھا، امت کے سر برآوردہ افراد بڑی شوخی سے انجام دیتے رہے اور دے رہے ہیں۔ نبوت کی توسیع کی مختلف صورت امت میں متعارف کرائی گئی ہیں، کبھی آپ علیہ السلام کی بشریت کو بشریت سے خارج کر دیا، کبھی آپ علیہ السلام کے قول، فعل اور تقریر کو انسانی نہیں رہنے دیا گیا، کبھی آپ علیہ السلام کو کے حکمرانی کو انسانی حکمرانی کے بجائے الوہی حکمرانی فرض کر لیا گیا، کبھی آپ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا نائب بنا دیا گیا، کبھی صحابہؓ کے اقدام کو نبوت میں شامل سمجھا گیا وغیرہ۔ یہ سب وہ اقدام ہیں جن میں کسی نہ کسی معنی میں الوہی تقدس فرض کیا گیا ہے حالانکہ ایسا کچھ نہیں ہے۔

۱۲۔ تہذیبی روایت کے بجائے شخصی روایت کو دین کا نقیب فرض کیا گیا تو جو دین نہیں تھا وہ عین دین بن گیا اور یہ نہیں سوچا کہ نبی علیہ السلام نے منزل من اللہ دین کسی ایک صحابیؓ کو بیان نہیں فرمایا کہ ایک صحابیؓ کی روایت ''دین'' کا درجہ حاصل کر لے۔ تہذیبی روایت فرد واحد سے مروی نہیں ہوتی، تہذیب خود اس کی راوی ہوتی ہے۔ تہذیبی روایت نفس الامر کا استحضار ہے، روایت شدہ واقعہ نہیں ہے۔ نبی علیہ السلام پر نازل ہونے والا دین قیامت تک نفس الامر کا استحضار ہے، روایت شدہ واقعہ نہیں ہے۔ شخصی روایت کی حیثیت روایت شدہ واقعہ سے زیادہ نہیں ہوتی ہے، نفس الامر کا استحضار اس میں فرض کرنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ مستند ترین شخصی روایت بیان کرنے کے بعد " او کما قال "کا اضافہ ہیجانی نہیں، سوفی صد ارادی اور شعوری ہوتا ہے۔ تہذیبی روایت کے بعد اس نوع کا اضافہ فرض کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں کسی ایک صحابیؓ سے مروی روایت نہیں ہے بلکہ تہذیباً مروی حقیقت ہے، کوئی شخص اس بیان کے بعد "او کما کان" کا اضافہ فقط اسی صورت میں کر سکتا ہے جب صاحب ایمان نہ ہو، حالت ایمان میں یہ اضافہ کفر ونفاق کی علامت ہے۔ اس کے برعکس یہی بیان صحاح میں درج ہو اور اس بیان میں موجود حکم اور حکومت کے

مستند ہونے کا اعتبار صحاح کی روایت ہو تو یہ کفر و نفاق کی علامت ہے، ایمان کی حالت نہیں ہے۔ ما انزل اللہ علی نبیہ تہذیباً مروی ہے، شخصی روایت سے مروی بیانات دین نہیں ہیں۔ شخصی روایت کو تہذیبی روایت کا درجہ دے کر جس طرح نبوت کے استحقاق منصب کو مجروح کیا گیا ہے وہ حیران کن ہے۔ تہذیبی روایت میں ذیلی اجتماعیتوں کے وجود کا کوئی امکان نہیں ہے، چنانچہ ذیلی اجتماعیتوں نے اپنے وجود کو دینی استناد دینے کے لیے شخصی روایت کو مستند دینی روایت ثابت کرنے کی سعی کی تاکہ شخصی روایت انہیں دینی اجتماعیت ہونے کا جواز فراہم کرے۔

وحی متلو وغیر متلو اور انسان کا ادراکِ ذاتی

۱۔ انسان کا ادراک ذاتی جن ذرائع علم سے میسر آتا ہے وہ عقل، حواس، تجربہ اور فنی وجدان وغیرہ ہیں۔ یہ معمول کے ذرائع علم ہیں، ہر انسان کے پاس عملی تفاوت کے ساتھ موجود ہیں۔ ان ذرائع علم یا وسائل علم سے جو ''علم'' انسان کو میسر آتا ہے وہ انسانی استعداد کا زائیدہ علم یا ''انسانی علم'' ہے۔ ''وحی'' انسان کا معمولی یا غیر معمولی ذریعۂ علم نہیں ہے، ایسا نہیں کہ ''وحی'' بطور ذریعۂ علم بعض افراد انسانی میں معمولاً پایا جاتا ہو اور بعض میں نہ پایا جاتا ہو۔ ''وحی'' فضل خداوندی کی ایسی صورت ہے جس کا تعلق ذات خداوندی اور مشیت ایزدی سے بلاواسطہ ہے۔ انسان ''وحی'' کے استحقاق کا دعویٰ کرسکتا ہے اور نہ حامل ہونے کا دعویدار ہوسکتا ہے ''الا ان یشاء الله'' ۔انسان کی کوئی اہلیت وصلاحیت ''وحی'' کی مثل ہے اور نہ بدل ہے۔ ''وحی'' انسان کی کسی معمولی یا غیر معمولی استعداد کی نشوونما یافتہ صورت کا نام نہیں ہے۔ ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والا ''علم'' انسان کی جس احتیاج کو پورا کرتا ہے وہ فقط اسی وسیلے سے حاصل ہونے والے علم سے پوری ہوسکتی ہے کسی دوسرے وسیلہ علمی کے حاصلات سے نہیں ہوسکتی۔ ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والا علم اصلاً ''علم اللہ'' ہے۔ ''علم اللہ'' انسان کو فقط اسی ذریعے سے میسر آتا ہے اور دوسرا کوئی ذریعۂ علم وادراک ''علم اللہ'' تک رسائی کا باعث ہے اور نہ بن سکتا ہے۔ ''علم اللہ'' کے دستیاب ہونے کا وسیلہ نہ عقل ہے نہ حواس ہیں، نہ تجربہ ہے اور نہ فنی وجدان ہے۔ ''وحی'' اور فقط ''وحی'' کے وسیلے سے انسان ''علم اللہ'' سے سرفراز

ہوتا ہے باقی تمام وسائلِ علمیہ "انسانی علم" کے کشف وفتوح کا مبدا ہیں۔

۲۔ "وحی" کے وسیلے سے انسان "علم اللہ" سے اسی طرح آگاہ وآشنا ہوتا ہے جیسے معمول کے وسائلِ علم سے "انسانی استعداد کے زائیدہ علم" سے آگاہ وآشنا ہوتا ہے۔ جس علم کے حصول میں معمول کے قوائے علمیہ اپنا وظیفہ انجام دیتے ہیں وہ انسان کا "ادراک ذاتی" ہے اور جس علم کے ابلاغ میں "وحی" اپنا وظیفہ انجام دیتی ہے وہ انسان کا ادراک ذاتی نہیں ہے۔ "علم اللہ" اور "انسانی علم" کے مابین اولین فرق وامتیاز وسائلِ علم کے فرق وامتیاز سے مربوط ہے۔ وحی "انسانی علم" کے حصول کا ذریعہ نہیں ہے اور معمول کے وسائلِ علم "علم اللہ" کے حصول کا ذریعہ نہیں ہیں۔ انسان کے ادراک ذاتی کی صحت کا معیار "اشتراک فی العلم" ہے، یعنی دوسرے انسان اس علم میں یکساں اشتراک کے حامل ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں، اور دوسرے انسان بھی اس علم کو اسی طرح اپنے شعور کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں جس طرح مدرکِ اول نے بنایا ہے۔ اگر اشتراک فی العلم میسر نہ آئے تو انسانی علم کی نسبت یہ خیال کرنا محال ہوتا ہے کہ وہ حقیقت کا واقعی ادراک ہے۔ انسان کے جس فہم وادراک کو اشتراک فی العلم کی صفت سے موصوف نہ کیا جا سکے، وہ انفرادی خیال ہے، ماہرانہ رائے ہے، ضرورت علمیہ کے لیے مفروضہ ہے "علم" یقیناً نہیں ہے۔ انسان کے ادراک ذاتی میں خیال، رائے، مفروضے اور اندیشے کے معتبر ہونے کی بنیاد جو بھی فرض کی جائے "علم" کی زمین بہر صورت اور بہر حال ممتاز ہے، منفرد ہے، یکتا ہے، یگانہ ہے۔ "انسانی علم" کے معتبر ہونے کا ایک اور اہم وناگزیر معیار "معلوم" سے اس علم کی مطابقت ہے۔ انسان کا ادراک ذاتی جس بنیاد پر قائم ہے وہ اس کے حصول وتحقق میں معمول کے قوائے علمیہ کا فعال ہونا ہے۔ "وحی" انسان کے قوائے علمیہ میں سے کسی معمولی یا غیر معمولی قوت کا نام نہیں ہے۔ "وحی" کے وسیلے سے حاصل ہونے والا "علم" انسان کا ادراک ذاتی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی صحت کا معیار ان اصولوں سے منسلک ہے جو "انسانی علم" کی صحت کا معیار متصور ہوتے ہیں۔ "وحی شدہ" علم بس اس بنیاد پر درست اور حق ہے کہ وہ "وحی" کے وسیلے سے انسان تک پہنچا ہے۔

۳۔ "وحی" کی دونوں صورتیں "متلو" اور "غیر متلو" یا کتاب وسنت پیغمبر علیہ السلام کا ادراک ذاتی نہیں ہیں۔ دونوں "منزل من اللہ" ہیں، دونوں "علم اللہ" ہیں۔ فقط اتنا نہیں کہ "وحی" کی یہ دونوں صورتیں نبی علیہ السلام کا ادراک ذاتی نہیں بلکہ ان دونوں صورتوں سے حاصل ہونے والے "علم" میں پیغمبر

علیہ السلام کے ادراک ذاتی کو ادنیٰ ترین درجے کا دخل بھی نہیں ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ پیغمبر علیہ السلام ایسا نہ کرتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں کہ اپنے ادراک ذاتی کو منزل من اللہ وحی قرار دے دیں یا اپنے ادراک ذاتی کی بنیاد پر منزل من اللہ وحی میں ادنیٰ ترین درجے کی ترمیم یا اضافہ کر سکیں۔ ''علم بالوحی'' کسی سطح پر بھی عقل انسانی کی تنقید و تحسین، تلخیص و تفصیل اور تجزیہ و تحلیل کا متحمل نہ ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ اسی طرح عقل انسانی اس حیثیت کا کبھی حامل نہیں بن سکتا کہ وہ ''علم اللہ'' کو اپنے مدرکات کا خام مواد بنا سکے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو اپنی خاص حفاظت کے ذریعے سے ان تمام امور سے محفوظ و مامون فرما رکھا ہے۔ ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والے ''علم'' کی نسبت پیغمبر علیہ السلام کا شعور ادنیٰ ترین سہو و نسیان سے ہی محفوظ نہیں بلکہ منزل من اللہ علم کے ''منزل من اللہ'' ہونے کا شعوری یقین ہمہ وقت آپ ﷺ کے قلب میں فعال رہتا ہے۔ آپ ﷺ ''وحی شدہ علم'' اور ادراک ذاتی کے مابین فرق و امتیاز کے شعور سے کسی ایک لمحے میں بھی خالی نہیں ہوتے اور ''وحی'' میں غیر وحی کی مداخلت سے مکمل طور پر محفوظ و مامون رہتے ہیں۔ اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ آپ ﷺ کا ادراک ذاتی ''علم بالوحی'' سے خلط ملط ہوسکے یا آپ ﷺ شعوری یا غیر شعوری طور پر غیر وحی کو ''وحی'' اور وحی کو ''غیر وحی'' فرض کرنے لگیں۔ اسی طرح ''رسالات من اللہ'' کے ابلاغ میں ادنیٰ ترین کمی وکوتاہی یا ترمیم و اضافے کا امکان بھی نہیں ہے۔ الوہی رسالات کی تبلیغ و ترسیل الوہی نگرانی میں انجام دی جاتی ہے لہٰذا ہر قسم کی نفسی، نفسانی، نفسیاتی اور شیطانی مداخلت سے کاملاً محفوظ و مامون ہے۔

۴۔ ''وحی'' کی متلو و غیر متلو یا کتاب و سنت دونوں صورتوں میں جو فرق و امتیاز برقرار رکھا گیا ہے وہ غیر اہم نہیں ہے۔ وحی غیر متلو کو متلو میں اور وحی متلو کو وحی غیر متلو میں شامل نہیں کیا جا سکتا باوجودیکہ دونوں منزل من اللہ ہیں اور دونوں میں آپ ﷺ کے ادراک ذاتی کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تنزیلات ربانی کی ان دونوں انواع میں فرق کا شعور محو ہو جائے تو دین کا پورا وجود نا قابل عمل اور نا قابل فہم بن کر رہ جائے۔ ''علم بالوحی'' جس طرح سے آپ ﷺ کا ادراک ذاتی نہیں بالکل اسی طرح آپ ﷺ کا ادراک ذاتی ''علم بالوحی'' نہیں ہے۔ آپ ﷺ کے ادراک ذاتی کو تنزیلات ربانیہ سے اور تنزیلات ربانیہ میں وحی متلو کو وحی غیر متلو سے ممتاز کرنا ناگزیر دینی ضرورت ہے۔ آپ ﷺ کا ادراک ذاتی وحی خداوندی متصور ہونے لگے تو دین کا وجود اور عدم ایک ہو جائے اس لیے کہ یہ دین کا ایک ایسا تصور ہوگا جس کی اجازت پیغمبر علیہ السلام نے نہ دی ہے اور نہ دے سکتے ہیں۔ جن مسلم مفکرین کا خیال ہے کہ احادیث نبویہ ''وحی غیر متلو'' ہیں ان کے

نزدیک پیغمبر ﷺ کا ادراک ذاتی سرے سے فعال ہی نہیں تھا اور جن دانشوروں کا خیال ہے کہ "وحی غیر متلو" سرے سے کسی شے کا نام نہیں ہے ان کے نزدیک نماز، روزہ، حج، زکوۃ اور شہادتین وغیرہ ایسے دینی معاملات ہیں جن کی تعمیلی ہیئت کا تعین پیغمبر علیہ السلام نے اپنے ادراک ذاتی سے کیا ہے لہٰذا انہیں علیٰ حالہ قائم و برقرار رکھنے پر اصرار کرنا غیر ضروری ہے۔ مذکورہ دونوں مواقف کا افراط و تفریط بالکل عیاں ہے۔ احادیث کے ادب کو "وحی غیر متلو" خیال کرنے والے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ "وحی" کی وہ نوع جو غیر متلو کہلاتی ہے فی الاصل "عمل" ہے، سنت ہے، وہ "ادب" کبھی نہیں بن سکتی، جو کچھ مکتوب ہے وہ غیر متلو کبھی نہیں ہو سکتا اور جو غیر متلو ہے وہ مکتوب کبھی نہیں ہو سکتا۔ کتب احادیث وحی غیر متلو کیسے بن سکتی ہیں؟ تاریخ میں اور "وحی" میں بہت بڑا فرق ہے۔ تاریخ، انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہے اور وحی منزل من اللہ ہے۔ "وحی" کے ذریعے سے انسان کو "علم اللہ" میسر آتا ہے اور تاریخ سے "علم اللہ" میسر نہیں آتا، تاریخ انسانی علم ہے جو کسی طرح "علم اللہ" کے زمرے میں نہیں آتا۔ نماز اور دیگر امور دینیہ کی ہیئت کذائیہ کو وحی غیر متلو کے بجائے پیغمبر علیہ السلام کا ادراک ذاتی فرض کرنے والے یہ سمجھنے کو تیار نظر نہیں آتے کہ حکم کی طلب کا تعین مخاطب حکم کی ذمہ داری نہیں ہے اور دوسری اہم بات جس کی طرف ان حضرات کا شعور متوجہ نہیں ہوتا وہ یہ ہے کہ دین انسانی ادراک کا نام نہیں بلکہ کاملاً منزل من اللہ ہے۔

۵۔ "دین" پیغمبر علیہ السلام کے ذاتی ادراک پر مبنی ہونے کے بجائے آپ ﷺ پر نازل ہونے والی "وحی" پر موقوف ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ غیر وحی کو "وحی" یا وحی کو "غیر وحی" بنا کر پیش کریں، یعنی آپ ﷺ کبھی اپنے ادراک ذاتی کو "وحی" یا "دین" بنا کر پیش نہیں کر سکتے۔ "دین" کی کل کائنات جس ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے وہ منزل من اللہ ہونا یعنی "علم اللہ" ہونا اور انسان کا ادراک ذاتی یا "انسانی علم" نہ ہونا ہے۔ انسان کے ادراک ذاتی سے میسر آنے والے علم کو "دین" بنا لینا یا "دین" سے تعبیر کرنا افتراء علی اللہ کذباً ہے، اسی طرح غیر وحی کو "وحی" بنا لینا یا فرض کر لینا بھی اسی زمرے میں شامل ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کے ادراک ذاتی کو معطل فرض کرنے والے دراصل قرآن مجید سے حاصل ہونے والے "علم بالوحی" کو ان جبلی داعیات کی سطح پر لا کھڑا کرتے ہیں جو ارادی اعمال کے بجائے فطری اعمال کا مظہر ہوتے ہیں۔ انسان کے وجودی منصب کے پیش نظر جس نوع کی الوہی ہدایت اسے وحی کے وسیلے سے عطا کی گئی ہے وہ ارادی اعمال کا موضوع ہے نہ کہ غیر ارادی اور فطری تقاضوں پر مشتمل ہے۔

۶۔ احادیث نبویہ پر مشتمل کتب کو فقط اسی صورت میں ''وحی غیر متلو'' فرض کیا جا سکتا ہے جب یہ قبول کر لیا جائے کہ پیغمبر علیہ السلام کا ادراک ذاتی ہمہ وقت تعطل کی کیفیت میں رہا ہے۔ ''وحی'' کے ورود و نزول کے دوران میں انسان کے معمول کے قوائے مدرکہ کا تعطل یقینی ہے لیکن اگر پیغمبر علیہ السلام کا قول، فعل اور تقریر منزل من اللہ وحی ہے تو یہ امر طے ہے کہ نہ صرف آپ ﷺ کا ادراک ذاتی یا انسانی ادراک سرے سے کام ہی نہیں کرتا تھا بلکہ آپ ﷺ کے اعمال معاذ اللہ ارادی نہیں، اضطراری یا فطری اور جبلی تھے۔ اسی طرح تقریری احادیث کی نسبت منزل من اللہ وحی کی طرف کرنا ایک ایسا تصور ہے جس سے آپ ﷺ کی انسانی یا ذاتی پسند و ناپسند بھی کاملاً معطل ہو جاتی ہے۔ اگر آپ ﷺ کے شعور کے تینوں اعمال یعنی جذبہ، ارادہ اور ادراک بشریت و انسانیت کے آئینہ دار نہیں ہیں بلکہ الوہی مظاہر یا الوہیت کے آئینہ دار ہیں تو آپ ﷺ انسان کے لیے ''اسوۃ'' کیونکر ہو سکتے ہیں؟ اگر آپ ﷺ کا جذبہ، ارادہ اور ادراک انسانی محرکات سے کاملاً عاری اور وحی الٰہی کے تحت فعال ہیں تو آپ ﷺ کے بشر اور انسان ہونے پر ''کلام اللہ'' کا اس قدر شدید اصرار آخر کیا معنی رکھتا ہے؟ مذہبی ذہن کی فقہ پرستی قانونی مشکلات کا حل تلاش کرنے کے ذوق میں اس قدر آگے بڑھ چکی ہے کہ اسے پیچھے مڑ کر دیکھنے کا یارا بھی نہیں ہے۔ اسلام کے مکمل ضابطہ حیات ہونے کا تصور مذہبی ذہن کی ایسی اختراع ہے جس کی تکمیل کی ذمہ داری بھی خود اس کے اپنے کندھوں پر ہے۔ مکمل ضابطہ حیات ثابت کرنے کی ذمہ داری کو نبھانے کے لیے مذہبی ذہن دین کی بنیاد یعنی ''وحی'' اور غیر وحی کے فرق و امتیاز کو قربان کر دینے کے لیے فقط تیار ہی نہیں بلکہ اسے شعار دین سمجھ کر انجام دے رہا ہے۔ اگر یہ امر طے ہے اور یقیناً طے ہے کہ ''دین'' منزل من اللہ ہے اور انسان کے ادراکِ ذاتی یا انسانی غور و فکر سے وجود میں نہیں آیا یعنی ''علم بالوحی'' کی نسبت یہ امر مسلم ہے کہ وہ انسان کے قوائے علمیہ کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ وہب محض اور فضل و عطائے الٰہی ہے جو وہ اپنے ایک بندے پر فرشتے کے ذریعے سے نازل فرماتا ہے نیز ''دین'' انسان کے ادراکِ ذاتی کا نتیجہ نہیں ہے ـــــ تو ہمیں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ ''دین'' اور ''تصورِ دین'' کے مابین مذہبی ذہن کا موجودہ خلا ''وحی'' اور ''غیر وحی'' میں فرق کا شعور پوری طرح عیاں کیے بغیر پاٹنا ممکن نہیں ہے۔

۷۔ ''وحی'' اور ''غیر وحی'' کے فرق و امتیاز کا مسئلہ فقط پیغمبر علیہ السلام کی ذات تک محدود ہے، آپ ﷺ کی ذات کے علاوہ اور کسی کی ذات و شخصیت میں یہ مسئلہ نہ موجود ہے اور نہ پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ

الفاظ دیگر ''دین'' اور غیر دین کے فرق و امتیاز کی بنیاد آپ ﷺ کی ذات میں ہی واضح ہوتی ہے، جس کو آپ علیہ السلام نے فرما دیا کہ یہ وحی ہے، وہ ''وحی'' ہے، وہی دین ہے اور جس کو آپ ﷺ نے وحی نہیں فرمایا وہ ''وحی'' نہیں ہے، وہ دین نہیں ہے۔ یہ بات آپ ﷺ کے فرائض منصبی کے شایانِ شان نہیں کہ ''وحی'' کے وحی ہونے کی نسبت خاموش رہیں یا یہ امر امت پر چھوڑ دیں کہ وہ فیصلہ کرتی پھرے کہ آپ ﷺ کی کونسی بات ''وحی'' ہے اور کونسی غیر وحی ہے۔ ''وحی'' کے ورود و نزول کا امکان غیر نبی میں ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ سوال کہ دین کیا ہے اور غیر دین کیا ہے غیر نبی سے متعلق نہیں ہو سکتا۔ ''دین'' اور ''غیر دین'' کے فرق و امتیاز کا سوال غیر نبی کے فتوے، فیصلے اور انفرادی فکر و اجتہاد سے متعلق اس لیے نہیں ہے کہ وہ ''دین'' بہر حال نہیں ہے۔ ''دین'' انسان کی انفرادی سوچ سے بنتا ہے اور نہ اجتماعی فکر سے تشکیل پاتا ہے، وہ فقط منزل من اللہ ہے، وہ ''وحی'' ہے، وہ ''علم اللہ'' ہے۔ ''وحی'' انسان کی اجتماعی سوچ کے مساوی فضیلت نہیں ہے، تمام انسان مل کر بھی وحی شدہ علم کی ایک ''آیت'' کے متوازی قضیہ نہیں بنا سکتے۔ انسانی غور و فکر کی کسی نوع کو بھی ''وحی'' کا تسلسل قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ وہ ہو سکتا ہے چاہے وہ انفرادی ہو یا اجتماعی ہو۔ انفرادی اور اجتماعی تفکر و تدبر کو ''دین'' سمجھنے والے بھول جاتے ہیں کہ ''وحی'' کا تسلسل کاملاً منقطع ہو چکا ہے اور یہ کہ انسانی سوچ بہر حال انسانی سوچ ہے جو نہ ''وحی'' ہے اور نہ وحی کا بدل ہے اور نہ مثل ہے، نہ مساوی ہے اور نہ متوازی ہے۔ انسانی سوچ کسی بھی حیثیت میں ''وحی'' نہیں ہے، وہ وحی کا ظل ہے اور نہ بروز و کمون ہے۔ غیر وحی کو ''وحی'' کا تسلسل ماننا یا قرار دینا دراصل ختم نبوت کا انکار ہے۔

۸۔ وحی اور غیر وحی کا فرق و امتیاز ہی تو وہ اصل ہے جو الوہی ہدایت کے مقام و منصب کا ادراک عطا کرتی ہے۔ مماثل فضائل میں امتیاز کا شعور قائم نہ رہ سکے تو فکر و نظر دائمی مغالطے سے کبھی خارج نہیں ہو سکتا، وحی اور غیر وحی میں تو ادنیٰ ترین درجے کی مماثلت بھی نہیں پائی جاتی، ان میں اگر فرق و امتیاز کا شعور برقرار نہ رہ سکے تو فکر و نظر ہی نہیں ایمان و عمل بھی دائمی فساد میں مبتلا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ عقل و حواس وغیرہ سے انسان کے شعور کو فہم و ادراک حاصل ہوتا ہے اور ''وحی'' سے بھی انسان کے شعور کو علم و ادراک میسر آتا ہے۔ اگر انسان کی شعوری اہلیت معطل نہ ہوئی ہو تو وہ ان دونوں ممتاز و منفرد ذرائع سے حاصل ہونے والے علوم میں اس امتیاز و انفرادیت سے کبھی دست کش نہیں ہو سکتا جو انسانی استعداد کے زائیدہ علم اور علم بالوحی کے مابین وجودی شرائط کا حکم رکھتی ہے۔ وحی اور غیر وحی کے مابین فرق و امتیاز کا شعور ان سے حاصل ہونے والے

علم کے لیے وجودی شرائط کا حکم رکھتا ہے لہٰذا جب وہ شعور ہی محو ہو جائے تو ان دونوں طرح کے علوم سے وابستہ انسانی فضائل کا امر واقعہ بن جانا کیونکر متصور ہو سکتا ہے؟ علم بالوحی سے وابستہ الوہی ہدایت الوہی نسبت سے مشروط ہے، اگر الوہی اور غیر الوہی نسبت کی حدود توارد کا شکار ہو جائیں تو اس سے وابستہ الوہی ہدایت کا تحقق و تحصل بھی محال ہو جاتا ہے۔ یہی فساد زدہ ذہنیت ہی ہے جو یہ فرض کرتے ہوئے کسی قسم کا تردد محسوس نہیں کرتی کہ مابعد کے ادوار میں ''علم بالوحی'' سے وہ نتائج حاصل نہیں ہو سکتے یا نہیں کیے جا سکتے جو خیر القرون میں ''علم بالوحی'' کی اتباع سے حاصل ہوئے تھے۔

۹۔ مذہبی ذہن کا التباس جن محرکات کا نتیجہ ہے وہ مذہبی جذبات کے حوالے سے جنم لیتے ہیں۔ پیغمبر علیہ السلام کی نسبت یہ فیصلہ کہ آپ ﷺ سے کسی ایسے قول، فعل اور تقریر کا صدور محال ہے جو الوہی رضا کے خلاف ہو، یقیناً مبنی برحق ہے۔ اس کا کوئی امکان نہیں کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کی رضا کے خلاف کچھ کریں، مگر سوال یہ ہے کیا اللہ تعالیٰ کی رضا کا تعین ''وحی'' نے کرنا ہے یا آپ ﷺ نے اپنی جانب سے کرنا ہے ،آپ ﷺ جس کو اللہ تعالیٰ کی مرضی قرار دینا پسند کریں وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی یا رضا متصور ہوگی؟ یعنی آپ ﷺ نے اپنے ادراک ذاتی سے یہ فیصلہ فرمانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا یہ ہے یا وہ ہے یا پھر اس امر کا تعین فقط علم بالوحی سے ممکن ہوتا ہے؟ اگر انسان نے اللہ تعالیٰ کی رضا کو اپنی مرضی سے متعین کرنا ہے یا اگر اللہ تعالیٰ کی رضا کا تعین انسان کے اپنے بس کی شے ہے تو آخر ''وحی'' کی ضرورت ہی کیا ہے؟ مذہبی ذہن جس التباس میں یہاں مبتلا ہو جاتا ہے وہ درحقیقت مذہبی جذبات کا غیر فطری اشتعال ہے ورنہ اس دینی مسلّمے سے کوئی بھی سلیم الفطرت مسلمان انکار نہیں کر سکتا کہ ہوائے نفس ''رضائے الٰہی'' نہیں ہے۔ پیغمبر علیہ السلام اپنے کسی قول، فعل اور پسند و ناپسند کے بارے میں جب فرما دیتے ہیں کہ یہ من جانب اللہ ہے تو اس کے من جانب اللہ ہونے میں لمحے بھر کا تردد ایمان کی نفی ہے، لیکن جس قول، فعل اور پسند و ناپسند کی نسبت آپ ﷺ نے نہیں فرمایا اسے پیغمبر علیہ السلام کے ذاتی غور و خوض کی بنیاد پر ''من جانب اللہ'' ہونے کی سند فراہم کرنا غلط ہے۔ ''علم بالوحی'' میں مقید حقائق کو انسان اپنے ''اجتہاد'' سے فراہم نہیں کر سکتا، ایسا کرنا دراصل ''وحی'' کے مقام و منصب کا استخفاف کرنے کی جسارت کے مترادف ہے۔ رضائے الٰہی تک رسائی کا وسیلہ انسان کے پاس فقط اور فقط ''وحی'' ہے اور کچھ نہیں ہے۔ انسان کی کوئی بھی استعداد اس حقیقت کی نقاب کشائی کی اہل نہیں ہے جسے وحی نے بیان کرنا ہے۔ انسان اپنے قوائے علم و عمل کو جس قدر چاہے تقوے و تزکیے سے نشوونما

کی صحت کا جواز اس کے وجود سے باہر خارج میں نہیں ہوتا بلکہ وہ محض اس بنیاد پر درست یا صحیح ہوتی ہے کہ وہ ''وحی'' ہے۔ ''غیر وحی'' چاہے وہ معمولی مظاہر ہوں یا غیر معمولی مظاہر ہوں انسان کی انتقادی تحسین کا موضوع بن سکتے ہیں، ان کا جائزہ ممکن ہے، تعمیم کی جا سکتی ہے، تفصیل بتائی جا سکتی ہے، خلاصہ بنایا جا سکتا ہے مگر ''وحی شدہ'' علم کی انتقادی تحسین کا کوئی امکان ہے اور نہ اس کا تجزیہ و تحلیل ممکن ہے۔ اسی طرح اس کی تعمیم و تلخیص کا بھی وہاں کوئی امکان نہیں ہے۔ ''غیر وحی'' انسان کی انفرادی سوچ ہو یا اجتماعی فکر ہو ''وحی'' کے لیے حکم نہیں بن سکتی اس لیے ''وحی شدہ'' علم میں اجتہاد اور اجماع سے ترمیم و اضافہ ممکن نہیں ہے، وحی شدہ علم کو انفرادی اور اجتماعی سوچ سے نہ تفصیل دی جا سکتی ہے اور نہ تعمیم کی جا سکتی ہے۔ عقل و فکر یقیناً اللہ کی دین ہیں مگر وحی شدہ علم پر اسے کوئی اہمیت یا فوقیت حاصل نہیں ہے؛ ''وحی شدہ علم'' اللہ تعالیٰ کی زیادہ بڑی نعمت ہے۔ نفس انسانی کے تمام قوائے علمیہ بحیثیت ذریعۂ علم نہ صرف ''وحی'' پر کسی نوع کی فوقیت کے حامل نہیں بلکہ کسی اعتبار سے اس پر حکم لگانے کی اہلیت سے بھی محروم ہیں۔

۱۲۔　قدامت پسند مذہبی طبقے کے نزدیک مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی سوچ یعنی اجتہاد اور اجماع درجے کے اعتبار سے کم مگر ماہیت کے اعتبار سے اسی طرح کے ماٰخذِ قانون ہیں جس طرح ''وحی متلو'' اور ''وحی غیر متلو'' ہیں۔ ''وحی'' اور انسانی غور و فکر نہ مبدائے علم کے اعتبار سے ایک طرح کے ذرائع ہیں اور نہ محتویات و غایات کے لحاظ سے ایک نوع کے فضائل ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ وحی متلو اور وحی غیر متلو آسمان کی جہت سے جس مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، اجماع و اجتہاد زمینی جہت سے اسی غایت کی تکمیل کا ذریعہ ہیں۔ انسانی غور و فکر اس مقصد کے حصول میں ہی نہیں اس کے ادراک و عرفان میں بھی ناکام ہے جو مقصد انسان کو علم بالوحی سے میسر آتا ہے۔ مذہبی ذہن ''دینِ کامل'' کا تصور اجماع و اجتہاد کے بغیر نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ ''وحی'' اور ''غیر وحی'' کے مابین فرق و امتیاز کے اس شعور کا فنا ہو جانا ہے جو اساس الایمان سے کم حیثیت نہیں رکھتا۔ ''وحی'' کو ''غیر وحی'' بنانا یا ''غیر وحی'' کو ''وحی'' فرض کر لینا ایمانی اعتبار سے بالکل ایک ہی درجے کا مغالطہ ہے۔ پیغمبر علیہ السلام پر نازل ہونے والی ''وحی'' پر ایمان رکھنا جتنا ضروری ہے اتنا ہی دین کو ''غیر وحی'' کی شمولیت سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔ جب ''وحی'' اور ''غیر وحی'' میں شعوری یا غیر شعوری توارد شروع ہو جائے یا شروع کر دیا جائے تو غیر دین کا ''دین'' متصور ہونا ناممکن نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ مابعدِ رسالت کے ادوار میں ایسے امور کو دین فرض کیا جانے لگا جو دورِ رسالت میں کبھی دین متصور نہیں ہوئے تھے۔ حدیث

جبریلؑ کو اگر قرآن مجید کا حصہ نہیں بنایا گیا تو کیا یہ اس امر کا واضح ثبوت نہیں کہ فقط وحی متلو اور وحی غیر متلو ہی ایک دوسرے سے ممتاز و منفرد نہیں بلکہ غیر دین کبھی ''دین'' نہیں بن سکتا۔ انسانی غور و خوض چاہے انفرادی ہو یا اجتماعی، یہ بات بہر حال طے ہے کہ وہ تقوے و تدین کے زینے سے انسانی حدود سے متجاوز ہو کر ''الوہیت'' میں کبھی داخل نہیں ہو سکتا۔

۱۳۔ اجماع اور اجتہاد انسانی غور و خوض کا نام ہے جو اشخاص و ادوار کی نسبت سے انسانی حدود سے متجاوز نہیں ہو سکتا۔ اصحاب کرامؓ نبی ﷺ سے ''وحی'' اور غیر وحی کے امتیاز کی نسبت سوال کرنے میں کسی قسم کا تردد نہیں کیا کرتے تھے تو کسی اور کی انفرادی سوچ کو دین فرض کرنا چہ معنی دارد؟ دین اور دین کے تقاضوں کو نظر انداز کرنے یا ان میں ترمیم و اضافے کے درپے ہونے سے انسانی غور و فکر جس غلط سمت چل نکلتا ہے اس کا ''مآل'' افتراء علی اللہ الکذب کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ غور و فکر کی اہمیت و افادیت انسانی زندگی میں بالکل عیاں ہے مگر انسانی غور و فکر کی کوئی صورت نہ دین ہے اور نہ اسے دین فرض کیا جا سکتا ہے، چاہے وہ غور و فکر انفرادی ہو یا اجتماعی ہو۔ معاشرے کی اجتماعی ہیئت کے قیام و بقا کے لیے قوانین بنانا اور انہیں نافذ کرنا انسان کی عمرانی ضرورت ہے۔ نظم اجتماعی کا قیام و بقا انسان کی عمرانی احتیاج ہے جسے ماورائی محرک کے تحت لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ''دین'' کی اتباع و تعمیل کا محرک اصلاح معاشرہ ہو تو یہ طرز عمل نہ صرف یہ کہ ایماناً قابل اصلاح ہے بلکہ شعور ایمانی کے مزاج سے بھی کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ ایمان کا مزاج اللہ تعالیٰ کی بندگی کو قبول کرنے کے علاوہ اور کسی محرک کو جگہ نہیں دیتا۔ دین کی اتباع و تعمیل کے لیے ماحول کو مسخر کرنا، معاند اور مخالف ماحول کو منضبط اور منقاد بنانا مقتضیات دین میں سے ایک اہم فریضہ ہے۔ اجماع و اجتہاد مسلم معاشرے کے نظم اجتماعی کی ضرورت تو ہو سکتے ہیں، ان کو ''دین'' قرار دینا کسی طور سے جائز نہیں ہے۔ بعض انفرادی اور اجتماعی فیصلے نہ صرف اپنے نتائج کے اعتبار سے انسانیت کے لیے تکلیف کا باعث ہوتے ہیں بلکہ ابتداہی میں بداہتاً سفلی محرکات پر مبنی ہوتے ہیں اور بالفرض جائز اور ارفع محرکات کا نتیجہ بھی ہوں تو کیا وہ غلط نہیں ہوتے یا نہیں ہو سکتے؟ انسان کی انفرادی اور اجتماعی سوچ کو الوہیت کبھی میسر نہیں آ سکتی چاہے نتائج کے اعتبار سے وہ کاملاً درست ہی کیوں نہ ثابت ہو جائے۔

۱۴۔ مشاورت فی الامر کا حکم ہی اس بات کو واضح کرتا ہے کہ نبی ﷺ کا ادراک ذاتی معطل تھا اور نہ ارادۂ ذاتی معطل تھا اسی طرح نہ ہی آپ ﷺ کا جذبۂ ذاتی غیر فعال تھا۔ ''وحی'' امر اللہ ہے جس میں

نہ انسانی مشاورت کو دخل ہو سکتا ہے نہ ہی ''وحی'' کے لیے انسانی مشاورت کی احتیاج متصور ہو سکتی ہے۔ انسان کے ادراکِ ذاتی میں بہتری کا امکان ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ مشاورت فی الامر کا امکان مدرکاتِ ذہنیہ کے لیے ہوتا ہے، ''وحی'' کے لیے مشاورت فی الامر کا کوئی امکان نہیں ہے۔ ''امر اللہ'' اور انسان کے امورِ مشاورت میں زمین آسمان کا فرق ہے، اتنا بڑا فرق شعور کے ادراک سے محو ہو جائے تو اس کا مطلب سوائے اس کے کیا ہے کہ ذہن اپنے وظیفے کی انجام دہی سے دست کش ہو چکا ہے۔ یہ بات ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیے کہ ''امرِ دین'' مشاورت پر مبنی انسانی نتائجِ فکر کا نام نہیں ہے، بلکہ دائماً منزل من اللہ ہوتا ہے۔ مذہبی دانش وروں کا یہ موقف حیران کن ہے کہ ''امرِ دین'' مشاورت فی الامر سے طے کیا جاتا ہے یا کیا جا سکتا ہے۔ امر دین اپنی حقیقت اور ماہیت میں خالصتاً ''امر اللہ'' یعنی ''وحی'' ہے اور انسان کی اجتماعی اور انفرادی سوچ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ مسلمانوں کے مشاورتی امور منکرین دین کے مشاورتی امور سے یقیناً مختلف ہوتے ہیں بلکہ ممکن ہے متضاد بھی ہوں مگر اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ مسلمانوں کے مشاورتی امور نے ''امر اللہ'' کا درجہ اختیار کر لیا ہے۔ اجماع اور اجتہاد کی ضرورت و مصلحت ''وحی'' کی ضرورت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی، ''وحی'' جس ضرورت کی تکمیل کا باعث ہے اجماع و اجتہاد سے اس ضرورت کو پورا نہیں کیا جا سکتا اور اجماع و اجتہاد جس ضرورت و مصلحت کی تکمیل کا باعث ہیں وہ ''وحی'' کا سببِ نزول نہیں ہے۔ ''دین'' امر اللہ ہے اور اسی میں مقید ہے یعنی فقط وحی شدہ ہے، علم بالوحی ہے، ''علم اللہ'' ہے۔

۱۵۔ اجماع مسلمانوں کی اجتماعی اور اجتہاد انفرادی فکر ہے، یہ دونوں مسلم فکر کی جدا جدا صورتیں ہیں، نبی ﷺ کی ''نبوت'' کا تسلسل نہیں ہیں۔ ختم نبوت کے بعد ''دین اسلام'' کے عقائد و اعمال میں کسی ذریعے سے کمی کی جا سکتی ہے اور نہ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اجماع و اجتہاد سے تشکیل پانے والے اوامر و نواہی کے واجب التعمیل ہونے کا انحصار مسلم معاشرت کے ''جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کے اصول'' پر ہے۔ ''نبوت''، مسلم معاشرت کا طفیلی اصول نہیں ہے بلکہ وجودی اصول ہے۔ اجماع و اجتہاد مسلم معاشرت کے وجودی اصول نہیں ہیں بلکہ طفیلی اصول ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اجتماعی اور انفرادی فکر کے نتائج سے مسلم معاشرت جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت کے مفاد سے شاد کام نہیں ہوتی تو ان کی جگہ دوسری اجتماعی اور انفرادی فکر آ جاتی ہے۔ ''نبوت'' کا جانشین مسلم معاشرت میں ممکن نہیں ہے، مسلم معاشرت میں ''نبوت'' کا استبدال اس لیے ممکن نہیں ہے کہ وجودی اصول شے کی ہستی کو قائم رکھے ہوتا ہے۔ اجماع و اجتہاد کو عز و مجد کے اعتبار

سے یا واجب التعمیل ہونے کے اعتبار سے ''نبوت'' کا تسلسل خیال کرنا دراصل ایک مغالطہ ہے جو طفیلی اصول کو وجودی اصول بنا لینے سے پیدا ہوا ہے۔ ''نبوت'' وحی متلو اور وحی غیر متلو پر مشتمل ہے، جس میں ختم نبوت کے بعد تسلسل کا کوئی امکان نہیں ہے، چاہے یہ تسلسل عز و مجد کا ہو یا واجب التعمیل ہونے کا ہو۔ فقہی ذہن کا خیال ہے کہ مسلم معاشرت میں فعال قوانین وضع و تشکیل میں اور اتباع و تعمیل میں یکساں نوعیت کے حامل ہیں حالانکہ وحی شدہ احکام فکر انسانی سے صادر ہونے والے قوانین سے ہر لحاظ اور ہر اعتبار سے منفرد و ممتاز ہیں۔ انسان کی اجتماعی اور انفرادی فکر عز و مجد کے لحاظ سے اور وجوب ولزوم کے اعتبار سے ''نبوت'' کے مقام و منصب سے وابستہ عز و مجد اور وجوب ولزوم کو کبھی نہیں چھو سکتی۔ ''نبوت'' کے مقام و منصب سے وابستہ عز و مجد اور وجوب ولزوم کا معیاری شعور پیغمبر علیہ السلام کا شعور ہے، آپ ﷺ انسان کے اجتماعی اور انفرادی فکر کو منزل من اللہ وحی کے مقابل کیا حیثیت دیتے تھے؟ چاہے یہ انفرادی فکر خود پیغمبر ﷺ ہی کی ہو یا اجتماعی فکر جلیل القدر صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی ہو، ہم سب جانتے ہیں۔ ''دین'' بہرحال انسانی فکر سے تشکیل پانے والی فضیلت نہیں ہے، یہ کاملاً منزل من اللہ ہے۔ انسانی فکر میں تقدس کا عنصر جس وجہ سے بھی فرض کیا جائے یا پایا جائے وہ اسے نہ ''دین'' بنا سکتا ہے اور نہ اسے ''دین'' میں شامل کر سکتا ہے۔

۱۶۔ فقہی ذہن کی غلط فہمی یہ ہے کہ ''دین'' اوامر و نواہی پر مشتمل مکمل ضابطہ حیات ہے۔ جن مواخذ سے وہ تکمیل دین کو پورا کرنے کے درپے ہے ان کا وجود اس وقت تک سرے سے تھا ہی نہیں جب ''وحی'' کے ذریعے سے تکمیل دین کی نوید سنا دی گئی تھی۔ فقہی ذہن کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع و قیاس تکمیل دین کے منابع ہیں۔ مذہبی ذہن یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کہ ''دین'' اور ''تکمیل دین'' کے تصور کی تشکیل، انسانی عقل کا وظیفہ ہے اور نہ وہ کر سکتی ہے۔ جب ''وحی'' کے ذریعے سے ''تکمیل دین'' کی بشارت دی گئی تھی ''دین'' اس وقت مکمل ہو گیا تھا۔ ''وحی'' کے وسیلے سے انسان کو جو کچھ آسمان سے ملنا تھا مل گیا تھا، اس میں کوئی کمی نہیں رہ گئی تھی جس کو فقہا نے قیامت تک پورا کرتے رہنا ہے۔ جن مسائل کو فقہ میں مسائل دین فرض کیا گیا ہے وہ مسائل دین نہیں ہیں۔ فقہا نے جن مسائل کو موضوع بحث بنایا ہے وہ مسلم معاشرت کے ایسے عمرانی مسائل ہیں جو اجتماع کے نفسیاتی یا فرد کے نفسی مسائل ہیں۔ اجتماعی زندگی کا عادی فرد انحصار کی نفسیات کا حامل ہوتا ہے، وہ اپنے اعمال و افعال کی ذمہ داری اجتماعی نظم پر ڈال کر آسودگی محسوس کرتا ہے۔ فقہا نے فرد کی مذکورہ بالا نفسیاتی الجھن کو رفع کرنے کے لیے مسائل کی ایسی ایسی صورتیں بھی فرض کی ہیں جن

کا وقوع فقط نفسیاتی اعتبار سے غیر متوازن شخصیت سے ممکن ہے۔ فقہا نے مسائل کو فرض کرنے اور ان کا حل بیان کرنے میں جتنی ذہنی صلاحیتیں صرف کی ہیں ان کا عشرِ عشیر بھی ''وحی'' اور ''غیر وحی'' کے فرق و امتیاز کو سمجھنے میں لگاتے تو آج کا مذہبی ذہن ''وحی'' اور انسانی غور و فکر کو ایک سمجھنے میں اتنے بڑے التباس کا شکار نہ ہوتا۔ اجماع و قیاس نبی ﷺ کی نبوت کا تسلسل نہیں ہے، انہیں منابعِ دین میں شامل کرنا سوائے فکری التباس کے اور کچھ نہیں، اسی طرح ذخیرہِ احادیث کو وحی غیر متلو قرار دینا بھی مذکورہ التباس کا نتیجہ ہے۔

۱۷۔ یہ امر طے ہے کہ ''وحی'' متلو و غیر متلو کا تعین انسانی غور و فکر سے ممکن نہیں ہے۔ ''وحی'' فقط وہی ہے جسے نبی ﷺ نے ''وحی'' بتایا ہے۔ کسی بات کے ''وحی'' ہونے یا نہ ہونے کا تعین نہ انسان کی اجتماعی فکر کر سکتی ہے اور نہ انفرادی فکر یہ وظیفہ انجام دے سکتی ہے۔ اجماع و اجتہاد کا یہ موضوع نہیں ہے اور نہ بن سکتا ہے کہ نبی ﷺ کی کونسی بات ''وحی'' ہے اور کونسی بات ''وحی'' نہیں ہے۔ ''الا ھل بلغت... اللھم فاشھد''، تک جو کچھ آپ ﷺ کی طرف ''وحی'' کیا گیا اس کا کامل ابلاغ ہو چکا ہے۔ آپ ﷺ نے ادنیٰ ترین ابہام و ایہام کے بغیر منزل من اللہ ''دین'' کو امت تک پہنچایا اور کامیاب ابلاغ کی شہادت پر اللہ تعالیٰ کو گواہ بنایا۔ مابعد کے ادوار میں اگر یہ سوال پیدا ہوا ہے یا کیا گیا ہے کہ ''وحی'' کیا ہے اور کیا نہیں ہے تو یہ سوال ہی غلط ہے، سوال کے جواب کے درپے ہونے کا امکان تو سوال کے درست ہونے پر منحصر ہوتا ہے۔ یہ سوال اپنی کنہ میں یہ مفروضہ لیے ہوئے ہے کہ معاذ اللہ نبی کریم ﷺ کی نبوت کے ابلاغ میں کوئی کمی و کوتاہی ہوئی ہے۔ یاد رکھنا چاہیے جس مسئلے کا وجود ''نبوت'' کے ابلاغ میں تشکیک کا منشاء بنے وہ اپنی ماہیت میں نہ صرف غیر اہم ہے بلکہ دینِ اسلام کی دشمنی میں وضع کیا گیا ہے۔ تمام ''توقیفات'' وحی غیر متلو ہیں اور تمام ''وضعیات'' انسان کا ادراکِ ذاتی ہیں۔ توقیفات اور وضعیات میں بنیادی فرق ''منزل من اللہ'' ہونے اور نہ ہونے کا ہے۔ توقیفی امور یا توقیفات کا صدور صرف نبیؑ کی ذات سے ہوتا ہے، غیر نبی سے توقیفی امور کا صدور ممکن نہیں ہے، غیر نبی سے فقط وضعی امور صادر ہوتے ہیں۔ نبیؑ کی ذات میں انسانی ادراک معطل نہیں ہوتا اس لیے وضعی امور نبی کی ذات میں موقوف نہیں ہو جاتے، البتہ تمام کے تمام توقیفی امور نبیؑ سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ نبی علیہ السلام سے صادر ہونے والے وضعی امور ان کے ادراکِ ذاتی کا نتیجہ ہیں اور توقیفی امور ''منزل من اللہ'' ہیں۔

۱۸۔ ''وحی متلو'' جس طرح بغیر کسی ابہام و ایہام کے مابین دفتین ہے بالکل اسی طرح ''وحی

غیر متلو" بغیر کسی ابہام وایہام کے "توقیفات" ہے۔ "وحی غیر متلو" نہ الفاظ کی صورت میں نازل ہوئی ہے اور نہ کتب کی صورت میں مدون ہوئی ہے، وہ خالصتاً "عمل" ہے اور عمل ہی کی صورت میں محفوظ ہے۔ کتبِ احادیث میں جو کچھ روایت ہوا ہے وہ "وحی غیر متلو" نہیں ہے، مکتوب روایت دراصل "الوہی عمل" کا انسانی بیان ہے۔ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ "وحی غیر متلو" نہ قابل قرأت متن کی صورت میں نازل ہوئی ہے اور نہ موجود ہے، قابل قرأت متن کی صورت میں فقط "وحی متلو" یا کتاب اللہ نازل ہوئی ہے۔ "توقیفات" قابل قرأت متن کی صورت میں موجود ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں، وہ فقط تعمیل کی ہیئتیں ہیں، جن میں کوئی تبدیلی، ترمیم و اضافے کی صورت میں ممکن نہیں ہے، نہ اجماع سے اور نہ اجتہاد سے۔ نفس الامر اور اس کے بیان میں جس نوع کی مغائرت کا مظاہرہ "وحی غیر متلو" اور اس کے بیان سے ہوتا ہے، اس کی مثال مذہبی ادب میں شاید ممکن ہی نہیں ہے۔ "وحی غیر متلو" ایک الوہی حقیقت ہے اور اس کا بیان ایک انسانی حقیقت ہے، یہاں نفس الامر اور اس کا بیان ایک دوسرے سے اس قدر ممتاز اور منفرد ہیں جس قدر "الوہیت" انسانیت سے اور "انسانیت" الوہیت سے ممتاز و منفرد ہے اور "دین" غیر دین سے اور "غیر دین" دین سے ممتاز و منفرد ہے۔ جس طرح "دین" کو غیر دین اور "غیر دین" کو دین نہیں بنایا جا سکتا اسی طرح کتبِ احادیث میں درج روایات کو "وحی غیر متلو" اور "وحی غیر متلو" کو کتب احادیث میں درج "روایات" قرار نہیں دیا جا سکتا۔ انسان "دین" کا متبع ہے، "دین" کا خالق یا مبدع نہیں ہے۔ "دین" منزل من اللہ ہے، انسان کی نظری، اخلاقی، جمالیاتی اور شعوری تخلیق نہیں ہے۔ "دین" صرف اور صرف "علم بالوحی"، وحی متلو اور وحی غیر متلو ہے، یعنی قرآن حکیم اور "توقیفات" میں محدود ہے، کتاب وسنت میں مقید ہے، منحصر ہے۔ انسان نے اپنے غور وفکر سے قرآن مجید میں اضافہ کر سکتا ہے اور نہ "توقیفات" میں کمی بیشی کر سکتا ہے۔ دینِ اسلام مسلمانوں کے ذہن کی تخلیقی صلاحیتوں پر مبنی فکری، نظری اور علمی کتب میں نہ پہلے تھا اور نہ آئندہ ہوگا۔ احادیث، فقہ، کلام اور شاعری، مصوری وغیرہ پر مشتمل مسلم دانش کی مظہر تمام کتب ہر لحاظ اور ہر اعتبار سے صرف انسانی غور وفکر کا نتیجہ ہیں "وحی خداوندی" نہیں ہیں، اس لیے "دین" نہیں ہیں۔ اگر کسی کو یہ وہم لاحق ہے کہ انسانی غور وخوض کسی نہ کسی صورت میں یا کسی نہ کسی درجے میں "وحی" ہے یا "وحی" کی مثل یا بدل ہے تو اسے چاہیے کہ اپنے غور وفکر کے بارے میں فکر مند ہو۔

۱۹۔ "دین" کے وجود اور قیام و بقا کے لیے جتنی بڑی ضرورت "علم بالوحی" کے علیٰ حالہ قائم

رکھنے سے وابستہ ہے اتنی ہی بڑی ضرورت اسے عقل کی دست درازی سے محفوظ رکھنے سے وابستہ ہے۔ جب یہ بات طے ہے کہ ''دین'' ''عقل'' پر نہیں ''وحی'' پر مبنی ہے'' تو یہ سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہونی چاہیے کہ عقلی مدرکات کا مبدا و منبع چاہے قرآن مجید ہی کیوں نہ ہو ''دین'' نہیں ہوتے۔ ''وحی'' اور ''عقل'' حصول علم کے دو وسائل ہیں، ''وحی'' کے وسیلے سے حاصل ہونے والا علم ''دین'' ہے، عقل کے وسیلے سے حاصل ہونے والا علم ''غیر دین'' ہے۔ علم بالوحی یا ''دین'' کی حدود میں عقل کی مداخلت علم بالوحی کی تشکیل نو اور مماثل قضایا وضع کرنے سے ہوتی ہے۔ عقل ''علم بالوحی'' کی تشکیل نو اس کے ترجمے یا ترجمانی سے کرتی ہے اور جہاں تک مماثل قضایا کا تعلق ہے تو وہ اس وقت سامنے آتا ہے جب عقل اپنے وضع کردہ قضایا میں ''علم بالوحی'' کو خام مواد کے طور پر استعمال کرتی ہے اور یہ فرض کر لیتی ہے کہ ''وحی'' سے وابستہ علمی مفاد بعینہ اس کے وضع کردہ قضایا میں منتقل ہو گیا ہے۔ ''علم اللہ'' اور ''انسانی علم'' کی تراکیب نسبتوں کے امتیاز سے عاری ہو کر ''علم'' میں عینیت کی حامل متصور ہونے لگیں تو ''دین'' اور ''غیر دین'' کی حدود میں توارد یا اختلاط واقع ہونا ناممکن نہیں رہتا۔ حدود کا مذکورہ توارد و تزاحم یا اختلاط حدود چونکہ خود عقل کا پیدا کردہ ہے اس لیے عقلیت پسند طبائع اسے قائم رکھنے اور اس میں رہنے کو ترجیح دیتی ہیں اور ہر قیمت ادا کرنے کو تیار رہتی ہیں، چاہے وہ قیمت خود ''نفس دین'' ہی کی قربانی کیوں نہ ہو۔ مماثل قضایا پر مبنی متون ''کتاب اللہ'' کے متوازی متون کا وظیفہ انجام دینے لگتے ہیں تو التباس گزیدہ اذہان یہ فرض کرنے میں اپنے آپ کو سوفی صد حق بجانب سمجھتے ہیں کہ عقلی بیان میں مذکور ترغیب و تشویق ''علم بالوحی'' میں مذکور خوف و رجاء اور ترغیب و تشویق جیسی ہے۔ حالانکہ علم بالوحی میں مذکور ترغیب و ترہیب نفس الامر کی حقیقت ہے اور عقلی بیان میں مذکور ترغیب و تشویق فرضی اور بے حقیقت شے ہے۔

۲۰۔ عقلی مدرکات اور علم بالوحی میں خلط مبحث کا شکار ذہن عام طور پر یہ سوال کرتا ہے کہ ''وحی'' کا ادراک عقل سے ممکن ہوتا ہے، بغیر عقل ''وحی'' سے علمی استفادہ کیونکر ممکن ہے؟ جن مدرکات کو عقلی مدرکات سے تعبیر کیا جاتا ہے، وہ حسی مدرکات سے مختلف ہوتے ہیں۔ ہر حس کا ادراک دوسری حس سے ممتاز اور منفرد ہوتا ہے، آنکھ سے سماعت ممکن نہیں اور کان بصارت کا وظیفہ انجام نہیں دے سکتا و قس علیٰ ذلك فملل و تفملل۔ عقل کا ادراک فعال ہو تو جزوی ''کلی'' میں، مرکب ''بسیط'' میں اور حادث ''قدیم'' میں بدل جاتا ہے۔ عقلی ادراک کے فعال ہوتے ہی شعور ایک درجے سے نکل کر دوسرے درجے میں داخل ہو

جاتا ہے۔ عقل کے ادراک کی فعالیت کے لیے ''خام مواد'' ناگزیر ہوتا ہے۔ یہ ''خام مواد'' کبھی حواس فراہم کرتے ہیں اور کبھی متخیلہ فراہم کرتی ہے۔ عقل کے مدرکات کی پہلی نوع ماخوذات، دوسری مخترعات اور تیسری مبدعات کہلاتی ہے۔ عقل اپنے مدرکات کے لیے ''علم بالوحی'' کو بھی ''خام مواد'' کے طور پر استعمال کرتے ہوئے ماخوذات و مخترعات کو تشکیل دیتی رہتی ہے۔ علم بالوحی سے عقل جن نتائج کو اخذ کرتی یا علم بالوحی سے جن قضایا کا اختراع کرتی ہے، وہ سب کے سب عقلی مدرکات ہی ہوتے ہیں اور اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتے۔ عقلیت پسند ذہن ایسا کرتے ہوئے نہ صرف عقل کے وجودی منصب کو نظرانداز کر دیتا ہے بلکہ ان حاصلات کو ''علم بالوحی'' کا درجہ دینے پر اصرار کرتا ہے۔ محتاط طبائع ایسے عقلی مدرکات کو علم بالوحی کا درجہ دینے پر اصرار کرنے سے گریزاں ہوتی ہیں جن کا خام مواد علم بالوحی سے حاصل کیا گیا ہو مگر ان کے نزدیک بھی اتنی بات یقینی ہے کہ عقل کے دیگر مدرکات کی نسبت علم بالوحی سے ماخوذ مدرکات زیادہ معتبر اور زیادہ قابل اعتماد ہیں۔ یہ حضرات اس بات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے کہ عقلی مدرکات کا اعتبار و استناد اس خام مواد سے تعلق نہیں رکھتا جس پر ان کی تشکیل ہوتی ہے، ان کے معتبر اور قابل اعتماد ہونے کا معیار کلیت اور بساطت کی تکمیل ہے۔ عقلی اعتبار سے جو تصور جس قدر زیادہ کلی اور بسیط ہے اتنا زیادہ اعلیٰ اور ارفع ہے۔

۲۱۔ انسان کا ادراک ذاتی حسی ہو، عقلی ہو یا وجدانی ہو، ''علم بالوحی'' سے کوئی نسبت و تعلق نہیں رکھتا۔ انسان کا حسی، عقلی اور وجدانی فہم و فراست اور ذوق و ادراک جن حدود میں ''لاریب فیہ'' اور ''اتمام یافتہ خبر'' ہونے کی صفت سے موصوف ہوتا ہے، ان حدود میں ''وحی'' کہیں نہیں آتی۔ علم بالوحی یا ''علم اللہ'' دائماً ''لاریب فیہ'' اور دائماً ''اتمام یافتہ خبر'' کی صفت سے موصوف ہے۔ انسانی علم کا یہ مقام و منصب نہیں ہے کہ وہ ''علم اللہ'' کو درست ہونے یا نہ ہونے کی سند دے سکے یعنی ''علم اللہ'' کی صحت کا معیار انسانی عقل و علم ہے اور نہ بن سکتا ہے۔ عقلی مدرکات کی صحت کا معیار عقلی ہو یا غیر عقلی ہر دو صورت ممکن الوقوع ہیں، عقلی ادراک کی صحت حواس سے نہ صرف ممکن ہے بلکہ بسا اوقات ناگزیر ہوتی ہے، اسی طرح معیاری علوم میں عقلی ادراک ہی اپنے مدرکات کی صحت کا معیار ہوتا ہے۔ ''علم بالوحی'' کی صحت کا معیار ''غیر وحی'' کبھی نہیں بن سکتی۔ ''وحی متلو'' یا ''وحی غیر متلو'' ایک ایسا الوہی مظہر ہے، جس کے سامنے انسانی عقل کے پاس سرنگوں ہونے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ ''وحی'' کے حضور عقل سرِ تسلیم خم کرنے کے بجائے ''قاسط'' بن کر یعنی ترازو لے کر کھڑی ہو جائے تو یہ ایک ایسا ''عمل'' ہے جو اس کی اوقات سے بہت باہر کی ''شے'' ہے۔ عقل کا ''اتمام یافتہ''

اور ''لاریب'' ادراک بھی اسے ''وحی'' کے لیے ''قاسط'' نہیں بنا سکتا۔ عقل انسانی نے ''وحی'' کو حق ہونے کی سند فقط اسی صورت میں دیئی ہوتی ہے جب اپنے آپ کو قاسط کی حیثیت سے دیکھنا شروع کرتی ہے۔ عقل ہر اس شے کے لیے قاسط بن سکتی ہے یا ہوسکتی ہے جو اس کے ادراک کا موضوع بننے کی اہل ہو لیکن وحی اور علم بالوحی ان حدود میں شامل نہیں ہیں جن میں ''عقل'' کا قاسط، عادل اور منصف ہونا جائز ہے یا ممکن ہے۔

۲۲۔ عقل کا وظیفہ ''اجتہاد'' ہے، ''وحی'' اجتہاد کا موضوع نہیں ہے۔ کسی امر کے ''وحی'' ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا۔ اجتہاد انسانی غور وفکر کا نام ہے اور ''وحی'' انسانی غور وفکر سے تشکیل پاتی ہے اور نہ متعین ہوتی ہے۔ اجتہاد کا وظیفہ ''وحی'' کی وضع وتشکیل ہے اور نہ تبیین وتعیین ہے۔ اجتہاد کا کام غیر وحی شدہ امور میں عمل کی جائز اور مفید صورت وضع کرنا ہے۔ روایت پسند مذہبی طبقہ اجتہاد کی مذکورہ بالا تحدید کا انکار نہیں کرسکتا تاہم ''اجتہاد'' سے ایسا کچھ حاصل کرنے کی تمنا رکھتا ہے جو اس کا کبھی وظیفہ نہیں رہا۔ فقہی اجتہاد اخبار وآثار کی بنیاد پر مبنی ہو یا استدلال واستشہاد کی اساس پر قائم ہو ہر دو صورت میں وہ انسان کا ادراکِ ذاتی ہی ہے، ''وحی'' نہیں ہے۔ انسان کا ادراک ذاتی کفر وایمان کی اساس نہیں بن سکتا اور نہ کفر وایمان کا فیصلہ اس بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔ اخبار وآثار پر فقہی اجتہاد کی بنیاد رکھنے والے حضرات ایک جانب ''احادیث نبویہ'' کے ''وحی غیر متلو'' ہونے پر اصرار کرتے ہیں اور دوسری جانب ''اجتہاد'' کے ذریعے سے ان کی تصحیح، تحسین اور تضعیف بھی کرنا شروع کر دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ وحی خداوندی کا تعین ''اجتہاد'' سے کرنا ممکن ہے۔ یہ حضرات اس بات پر توجہ دینے کو تیار نہیں کہ ''وحی'' کا تعین اجتہاد سے کبھی نہیں کیا جاسکتا۔ درایت چاہے اپنی نوعیت کے اعتبار سے عقل کی معراج پر ہی کیوں نہ فائز ہو، وحی خداوندی پر حکم نہیں بن سکتی۔ پیغمبر علیہ التحیۃ والسلام کے تمام اعمال وافعال اور پسند وناپسند کو ''وحی'' فقط اسی وقت کہنا ممکن ہے جب آپ ﷺ کا ادراک ذاتی، ارادہ ذاتی اور جذبہ ذاتی کاملاً معطل تصور کیے جائیں اور آپ ﷺ کے اعمال وافعال اور جذبات وعواطف انسانی ارادے پر مبنی ہونے کے بجائے منزل من اللہ ہدایت کا نتیجہ متصور ہوں، یہ ایک ایسا موقف ہے جو عقلاً محال اور نقلاً غیر ثابت ہے۔ اگر آپ ﷺ نے اپنے اعمال و افعال کو ''وحی'' نہیں قرار دیا تو عقل انسانی یہ فیصلہ نہیں کرسکتی کہ آپ ﷺ کے اعمال وافعال انسانی اعمال و افعال ہونے کے بجائے متعین من اللہ یا مبنی بر وحی ہیں۔ عقل کا یہ وظیفہ عقلاً جائز ہے اور نہ دینی اعتبار سے قابل قبول ہے۔ پیغمبر علیہ التحیۃ والسلام کی جانب کسی بات کے ''وحی'' ہونے کا حکم صادر کرنا اور پھر یہ فیصلہ سنانا

کہ یہ ''صحیح'' ہے اور وہ ''حسن'' ہے اور یہ ''ضعیف'' ہے، انسان کے انفرادی فکر کا اپنی حدود سے متجاوز ہونا اور مذہبی ذمہ داری سے دست کش ہونے کے مترادف ہے۔

۲۳۔ اجتماعی فکر یا اجماع کی نسبت ہم پہلے عرض کر چکے ہیں، کہ وہ بھی انسانی فکر ہی ہے اور اجتماعی ہونے کی بنیاد پر وہ ''وحی'' کی مثل ہے اور نہ وحی کا بدل بن سکتا ہے۔ صحیحین کی نسبت عامۃ الناس کا اجتماعی خیال ہے کہ وہ ''اصح الکتب بعد کتاب اللہ'' ہیں، یہ ایک ''اجماع'' ہے۔ اس سے ان کتب کے مندرجات کے بارے میں یہ اعتماد پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ مبنی بر صدق ہیں، مگر کیا انسانی فکر کے مبنی بر صدق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ منزل من اللہ ''وحی'' ہے؟ یا ''وحی'' انسانی عقل کے متوازی ایک مستقل وسیلۂ علم ہے؟ ایک ایسا وسیلۂ علم جس میں انسانی فکر ادنیٰ ترین مداخلت کا مجاز نہیں ہے۔ اگر ''وحی'' ایک مستقل وسیلۂ علم ہے اور اس سے حاصل ہونے والے ''علم'' میں انسانی غور و فکر کی مداخلت محال ہے، چاہے وہ غور و فکر اس ذات کا ہی کیوں نہ ہو جس پر ''وحی'' نازل ہوئی ہے تو وحی متلو کو جس طرح وحی غیر متلو سے ممتاز رکھا گیا ہے اسی طرح دینی دانش کے وارثین کا فرض ہے کہ وہ انسان کے ادراکِ ذاتی اور منزل من اللہ وحی میں توارد کے امکانات کو پوری علمی دیانت کے ساتھ سمجھنے اور اس التباس سے امت کو نکالنے کی سعی کریں۔

۲۴۔ اجماع و اجتہاد کی حیثیت اور اہمیت ہر عمرانی ہیئت میں ناقابل انکار و احتراز فضیلت کی ہے۔ ''علم بالوحی'' کے حامل معاشرے کا امتیازی وصف ''وحی'' ہے اور ''علم بالوحی'' کا امتیازی وصف یہ ہے کہ مسلم ہیئت اجتماعی میں اعلیٰ ترین فضیلت ہے، دیگر تمام فضائل اس کے خدمت گار متصور ہوتے ہیں۔ عمرانی ہیئت میں واقع ہونے والے مسائل اور ان کا حل ہر معاشرے میں اجماع و اجتہاد سے ممکن ہو تو اجماع و اجتہاد سے حل تلاش کیا جاتا ہے۔ اجماع و اجتہاد ہر معاشرے میں کسی نہ کسی صورت میں موجود رہتا ہے۔ اجماع و اجتہاد انسانی فضائل ہیں انہیں ''وحی'' یا وحی کا تسلسل فرض کرنا ''دین اسلام'' نہیں ہے۔ ایسے تصورات دین کی خدمت کے بجائے اس کی بیخ کنی کے لیے وضع کیے جاتے ہیں۔ توقیفات ہی ''وحی غیر متلو'' ہیں تو آپ ﷺ کے تمام اعمال و افعال اور جذبات و عواطف کبھی توقیفی امور متصور نہیں ہوئے اور نہ ہو سکتے ہیں۔ توقیفی امور کے علاوہ آپ ﷺ کے تمام اعمال و افعال کو مطلقاً ''وحی غیر متلو'' قرار دینا ''دین'' میں ایک ایسا رخنہ ہے جو اس فتنے سے کسی طرح کم نہیں جس میں توقیفی امور کو بھی نبی ﷺ کا ''ادراکِ ذاتی'' فرض کیا گیا ہے۔

۲۵۔ بعض مسلم دانشوروں کا خیال ہے کہ ''دین'' تو کتاب و سنت میں ہی محدود و مقید ہے مگر

''سنت'' سے مراد قریش میں موجود ''ابراہیمی روایت'' ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ''سنت'' کی روایت تو پہلے سے موجود تھی نبی ﷺ نے قریش کی اس مذہبی روایت میں اپنے غور وفکر سے یا ذاتی اجتہاد سے اصلی اور درست ''روایت'' کا انتخاب فرمایا ہے جو ''سنت'' کے نام سے متعارف ہے۔ یہ حضرات اس امر کی طرف متوجہ نہیں ہوتے کہ ''دین'' انسانی غور وفکر سے وجود میں نہیں آتا بلکہ دین فقط منزل من اللہ ہے۔ ابراہیمی روایت میں بعض باتوں میں ترمیم واضافہ اور بعض امور کو ترک کرنا نبی ﷺ کا ذاتی اجتہاد نہیں ہے۔ یہ وحی خداوندی ہی تھی جس نے ''دین'' کی حدود متعین کی ہیں، انسان کا غور وفکر بہت ارفع واعلیٰ ہو سکتا ہے مگر وہ ''وحی'' کا درجہ کبھی اختیار نہیں کر سکتا اس لیے وہ دین کبھی نہیں بن سکتا۔ جو امور بطور ''دین'' ملت اسلامیہ میں محفوظ ہیں ان میں سے کوئی ایک بات بھی ایسی نہیں جو نبی ﷺ پر وحی نہ ہوئی ہو۔ وحی غیر متلو کی صورت توقیفات میں محفوظ ہے اور وحی متلو کی صورت ما بین دفتین میں محفوظ ہے۔ انسان کا غور وفکر اور شے ہے اور وحی خداوندی بالکل مختلف شے ہے۔ اگر ''دین'' کسی مرحلے میں بھی انسانی فہم وادراک سے ممکن ہوتا تو صاحب الرسالة علی صاحبها التحية والسلام کا فہم وادراک اس کا زیادہ مستحق تھا، لیکن جب منزل من اللہ وحی اور ذاتی ادراک کا فرق و امتیاز پوری قوت کے ساتھ آپ ﷺ کی ذات شریفہ میں سب سے پہلے عیاں ہوا ہے تو فقط سوءِ فہم یا قلتِ تدبر سے ''دین'' اور غیر دین میں فرق و امتیاز کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے ورنہ ابلاغ دین میں کوئی کمی نہیں رہی۔

۲۶۔ یہ وحی متلو اور وحی غیر متلو یا کتاب وسنت ہے جو اصل دین اور فرع دین ہیں۔ وحی غیر متلو، فقط ''سنت'' یا عمل ہے جو توقیفات کہلاتا ہے۔ نماز کی ہیئت وحی غیر متلو ہے، سنت ہے، توقیفی امر ہے۔ نبی علیہ السلام کا ادراک ذاتی نہیں ہے، قبلہ رخ ہو کر تکبیر تحریمہ سے لے کر سلام پھیرنے تک پوری ہیئت صلوٰۃ ''سنت'' ہے، وحی غیر متلو ہے، توقیفی امر ہے، تمام توقیفی امور اسی طرح سے وحی غیر متلو ہیں اور سنت ہیں۔ ''سنت'' کا مفہوم کتب فقہ میں اس مفہوم سے بہت مختلف ہے جو اس لفظ کے اصطلاح دینی ہونے سے وابستہ ہے۔ فقہا نے ''سنت'' کو فقہی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا ہے جو فرض یا واجب سے مطالبۂ تعمیل میں کم درجے کا حامل مطالبہ ہے مگر مباح سے ایک درجہ بلند یا زیادہ مؤکد مطالبہ تعمیل ہے۔ سنت کا مدلول بطور اصطلاح دینی وہ اعمال وافعال ہیں جو منزل من اللہ ہیں اور نبی علیہ السلام کے ذاتی یا شخصی اعمال وافعال نہیں ہیں۔ ''فانی قد ترکت فیکم ما ان اخذتم به لن تضلو بعده، کتاب الله و سنة نبیه'' کتاب اللہ اور سنتِ نبی اللہ دو الگ الگ ماخذِ دین نہیں ہیں بلکہ ''دین'' کتاب اللہ اور سنت نبی اللہ کا نام ہے۔ کتاب اللہ اور سنت نبی اللہ کے علاوہ

''دین'' کسی شے کا نام نہیں ہے۔ ''سنت'' مطالبات دین میں کسی کم تر درجے کے مطالبے کا نام نہیں جیسا کہ فقہ کی کتاب میں درج ہے بلکہ کتاب اللہ میں واقع احکام دین کی مبنی بر وحی تعمیلی ہیئت کا نام ''سنت'' ہے، جسے وحی غیر متلو بھی کہا جاتا ہے اور توقیفی امور کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔

۲۷۔ مسلم معاشرے میں نبی ﷺ کے اعمال وافعال، عادات واطوار اور خصائل وشمائل میں امت کے لیے کشش اور رغبت کا پایا جانا بالکل فطری ہے۔ فقہا نے اس فطری داعیے کو قانونی رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی تو اسے ایک نظم میں پیش کرنے کے سوا چارہ نہیں تھا جس کے نتیجے میں ''سنت'' اپنے دینی مفہوم سے خارج ہو کر ایک قانونی اصطلاح بن گئی۔ جذباتی تعلق میں قانونی رنگ پیدا ہونے کا نقصان یہ ہے کہ جذبے پر ارادہ غالب آنا شروع ہو جاتا ہے، انسان ہر ہر معاملے میں جواز اور عدم جواز کے چکر میں پڑ کر عمل کی روح سے دور ہو جاتا ہے۔ انسان کا فطری طرز احساس بناوٹی طرز عمل کی صورت اختیار نہیں کر سکتا بالکل اسی طرح جیسے بناوٹی طرز عمل فطری طرز احساس کو کبھی جنم نہیں دے سکتا۔ پیغمبر علیہ السلام سے مسلمان کا تعلق جس قدر قانونی نوعیت اختیار کرتا جاتا ہے اسی قدر اس کا طرز عمل مسلم معاشرت میں بیگانگی کا باعث بنتا ہے۔ نبی علیہ السلام سے مسلمان کی جذباتی وابستگی شعوری فیصلہ نہیں بلکہ ایمانی تقاضا ہے جسے کسی طرح غیر اہم نہیں سمجھنا چاہیے۔ نبی ﷺ کے حلیے مبارک کی تعظیم، آپ ﷺ کے عادات شریفہ کا لحاظ، آپ ﷺ کی عبادات میں پیروی کا ذوق چاہے غلو کے کسی درجے پر کیوں نہ ہو، مسلم معاشرت میں پسندیدہ ہی متصور ہوتا چلا آیا ہے۔ عبداللہ ابن عمرؓ کا طرز عمل صحابہؓ میں کبھی ناپسندیدہ نہیں سمجھا گیا اور ہمیشہ پسندیدہ متصور ہوتا رہا ہے۔ عبداللہ ابن عمرؓ کا طرزِ عمل ہمیشہ خصائل وشمائل نبی ﷺ کا حوالہ بنا ہے اور سنت نبی اللہ کا حوالہ کبھی نہیں بنا۔ نبی اللہ کی سنت نبی کے ارادہ ذاتی کا مظہر نہیں ہوتی، ہمیشہ منزل من اللہ ''وحی'' ہوتی ہے۔ ''سنت'' کے لفظ کا فقہی معنی میں استعمال خیر القرون میں متعارف ہی نہیں تھا۔ خیر القرون میں خلافِ سنت عمل کا تصور اس لیے ممکن نہیں تھا کہ اسے ''دین'' میں فساد نہیں بلکہ کامل انحراف سمجھا جاتا تھا۔ اگر کوئی صاحب ایمان ''توقیفات'' میں شعوری یا غیر شعوری، جیسے نماز کی رکعتوں میں کمی بیشی کا مرتکب ہوتا تو اسے اگر مخبوط الحواس نہ سمجھا جاتا تو وہ دائرہ اسلام سے خارج متصور ہوتا۔ کتاب اللہ کی جو اہمیت ہے وہی سنتِ نبی اللہ کی اہمیت ہے اس لیے کہ سنت نبی اللہ ''سنت اللہ'' کا غیر نہیں بلکہ عین ہے۔ سنت اللہ ہی سنت رسول اللہ ہے۔

والسلام علی من اتبع الھدیٰ

''مختاراتِ الٰہیہ'' کے انسانی متبادلات

ا۔ ''مختارات الٰہیہ'' الوہی انتخاب اور الوہی فیصلے ہیں، ان پر ایمان لایا جا سکتا ہے، ان پر کیوں اور کس لیے؟ کا سوال نہیں کیا جا سکتا۔ مختارات الٰہیہ میں مخلوق کے اختیار واقتدار کا تصور لغو اور بے معنی ہی نہیں، ایمان کی نفی ہے۔ تمام ایمانی محتویات بلا استثناء ''مختارات الٰہیہ'' ہیں، ان کے باہمی مدارج و مراتب کا فرق، ان پر ایمان لانے کے مدارج ومراتب نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کی ہستی پر ایمان لانا اتنا ہی ضروری ہے جتنا فرشتوں کے وجود پر لانا ضروری ہے حالانکہ وہ خالق ہے اور وہ مخلوق ہیں۔ ملائکہ کی ہستی کا منکر، ویسا ہی کافر اور خارج از ایمان ہے جیسا اللہ تعالیٰ کی ہستی کا منکر ہے۔ محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا منکر ویسا ہی کافر اور خارج از ایمان ہے جیسا دیگر انبیاءؑ میں سے کسی ایک نبیؑ کی نبوت کا منکر ہے۔ قرآن مجید کے کلام اللہ ہونے کا منکر ویسا ہی کافر ہے جیسا کسی ایک آسمانی کتاب کا منکر ہے۔ ''ال م'' کے منزل من اللہ ہونے کا منکر، بالکل ویسا ہی کافر اور خارج از ایمان ہے جیسا پورے قرآن مجید کے منزل من اللہ ہونے کا کافر و منکر ہے۔ ایمان کے محتویات کے باہمی مدارج و مراتب کا فرق و امتیاز ان پر ایمان لانے یا نہ لانے کے فرق و امتیاز کا باعث نہیں ہے۔ ایمان کے تمام محتویات یکساں واجب الایمان ہیں، ایک کا انکار نفس ایمان کی نفی کے لیے کافی ہے۔ ''ایمان'' بالغیب ہوتا ہے، ''علم'' بالشھود ہوتا ہے، جس طرح ''علم بالغیب'' بے معنی ہے، بالکل اسی طرح ''ایمان بالشھود'' لایعنی اور بے معنی ترکیب ہے۔ ایمان کے محتویات کا شھود ''معاش''

میں اسی طرح محال ہے،جس طرح ''معاد'' میں ان کا غیاب محال ہے۔شہود کے بغیر ''علم واقعی'' ناممکن ہے، غیر مشہود حقائق کا اقرار یا انکار ''ایمان'' کی بنیاد پر ممکن ہوتا ہے ورنہ وہ وہم ہے، خیال ہے، ظن وتخمین ہے، علم نہیں ہے۔

۲۔ ''علم'' دید پر اور ''ایمان'' شنید پر منحصر ہے، ایمان ''دید'' نہیں ہے اور علم ''شنید'' نہیں ہے۔ علم اور ایمان دو مختلف الذوات فضائل ہیں، علم کو ایمان اور ایمان کو علم نہیں بنایا جاسکتا۔ ''ایمان'' علم سے برتر فضیلت نہیں تو کم تر بھی ہرگز نہیں ہے۔ ''ایمان'' کو علم بنانے کی جدوجہد درحقیقت ''ایمان'' کو علم کی نسبت کم تر درجے کی فضیلت فرض کرنے کا نتیجہ ہے۔ ''علم'' کو ایمان کا درجہ دینے کی جدوجہد درحقیقت اسے ایمان کی طرح مقدس سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ''علم واقعی'' حقیقت کی حقیقت کے مطابق ''شناخت'' سے عبارت ہے، وہ مقدس ہے اور نہ مکروہ ہے۔ ''علم واقعی'' کے حصول میں انسان کے مشترک قویٰ فعال ہوتے ہیں۔علم واقعی ''غلط'' ہے تو ہر ایک کے ادراک میں ہے اور ''درست'' ہے تو کسی سے پوشیدہ نہیں۔ ''علم معیاری'' فضائل کا علم ہے، اقدار کا اقدار کے عین مطابق ''عرفان'' ہے، مقدس بھی ہے اور مکروہ بھی ہے۔ اقدار کا شعور خوابیدہ ہوتو بیدار کرنے کا اور بیدار ہوتو درست اظہار کا محتاج ہوتا ہے۔ ''ایمان'' اور ''علم'' معیاری علم کے موضوع ہیں، دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور منفرد ہیں، بشرطیکہ خوابیدہ شعور فقط بیدار ہی نہ ہو، سمت اظہار میں بھی حق بجانب ہو۔

۳۔ ''ایمانی علم'' مختارات الٰہیہ میں سے ایک ہے اور ''علمی ایمان'' اس کا انسانی متبادل ہے۔ ماورائی حقائق کی سچائی کا بالواسطہ ادراک ''ایمانی علم'' ہے اور اگر ماورائی حقائق بلاواسطہ مدرکات شعور متصور ہوں تو ''علمی ایمان'' وجود میں آتا ہے۔ ''ایمانی علم'' کا انسانی متبادل ''علم کلام'' ہے جس میں اسے علمی ایمان بنانے کی سعی کی جاتی ہے۔ ایمانی علم کو علمی ایمان بنانے کی ہر سعی چاہے وہ ''حکمت متعالیہ'' اور فلسفہ عالیہ کی صورت میں ہو یا کسی اور صورت میں، مختارات الٰہیہ کا انسانی متبادل ہے۔ انسانی متبادلات کا علمی انتقاد انتہائی ناگزیر ایمانی ضرورت ہے، جس سے اعراض فقط اس وقت کیا جاتا ہے جب انسانی متبادل مختارات الٰہیہ کے مساوی متصور ہونا شروع ہوجاتا ہے۔ ''ایمانی علم'' یا ''ایمان'' کے محتویات کے معتبر ہونے کی سند محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، علم کلام وغیرہ کے معتبر ہونے کی سند ''وحی'' نہیں ''عقل'' ہے۔ ''متکلم'' اپنے کام کا آغاز اس مفروضہ دعوے سے کرتا ہے کہ ایمانی حقائق کی سچائی کے معتبر ہونے کا واحد وسیلہ محمد رسول اللہ

صلی اللہ علیہ والہ وسلم نہیں، ان حقائق کی سچائی کے معتبر ہونے کے اور بھی وسائل ہیں اور وہ قابل اعتنا بھی ہیں۔ متکلم کے نزدیک ''وحی'' اور ''عقل'' دونوں سے ایک ہی حقیقت منکشف ہوتی ہے اور یکساں قابل اعتماد ہے۔ متکلم شعوری یا غیر شعوری طور پر ''وحی'' اور ''عقل'' کو ایک ہی حقیقت کے کشف وفتوح کے ذرائع سمجھ لیتا ہے۔ مختارات الہیہ کے انسانی استبدال نے نہ صرف کفر وایمان کے مابین حد فاصل ختم کردی ہے بلکہ دونوں کا باہمی اشتراک بھی دریافت کرلیا ہے۔ مختارات الہیہ کے انسانی استبدال کو جائز اور ایمان کے لیے معاون سمجھنا ایک ایسا خطرناک اقدام ہے، جو ایمان اور مقتضیات ایمان کی نفی پر مبنی ہوتا ہے یا منتج ہوتا ہے۔ متصوفین ''عقل'' کے بجائے ''مشاہدہ'' کو زیادہ اہم اور قابل اعتماد متبادل سمجھتے ہیں۔ ایمان بالغیب الوہی انتخاب ہے، مشاہدے پر مبنی ''ایقان'' ایمان بالغیب کا انسانی متبادل ہے۔ متصوف کے نزدیک ''ایمان بالغیب'' مشاہدے سے میسر آنے والے ایقان سے زیادہ بہتر نہیں ہے، وہ یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتا کہ مختارات الہیہ کا انسانی متبادل نہ فقط نامطلوب ہے بلکہ مردود بھی ہے۔ ''ایمان بالغیب'' عقلی قضیہ ہے اور نہ حسی مشاہدہ ہے، کاملاً الوہی مطالبہ ہے۔ الوہی مطالبے کو انسان قبول کرسکتا ہے یا رد کرسکتا ہے، اس کا متبادل وضع نہیں کرسکتا۔ متصوفانہ اعمال مختارات الہیہ کا انسانی متبادل ہیں جبکہ دینی اعمال وحی شدہ ہیں، جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ مختارات الہیہ ہیں۔

۴۔ نزول قرآن کے لیے روح الامین، محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عربی زبان مختارات الہیہ ہیں۔ تینوں کا انسانی متبادل ہے اور نہ وضع کیا جاسکتا ہے۔ دین کے تمام محتویات پوری تفصیلات سمیت باقی رہیں فقط محمد بن عبداللہ ﷺ کی جگہ کسی اور کو لا کھڑا کیا جائے تو یہ پورے دین کی پوری نفی ہے۔ محمد بن عبداللہ ﷺ مختارات الہیہ میں سے ہیں، الوہی انتخاب ہیں، ان کا انسانی متبادل ممکن نہیں ہے۔ کلام اللہ کے لیے عربی زبان ''مختارات الہیہ'' میں سے ہے، جس طرح محمد بن عبداللہ ﷺ کا انسانی متبادل ''حرام'' اور دین کی کامل نفی ہے بالکل اسی طرح عربی زبان کا انسانی متبادل حرام اور پورے دین کی پوری نفی ہے، چاہے کلام اللہ کے پورے معنی متبادل زبان میں پوری طرح منتقل ہی کیوں نہ ہوجائیں۔ ترجمہ وتفسیر کے امکان اور عدم امکان کے علمی وسائل اور ان کی تنقید وتنقیح کے معیارات علمی اور فکری نوعیت کے مباحث ہیں، مستقل موضوع کی حیثیت سے ان پر ہم نے اپنی کتاب ''علم تفسیر، تنقید وتنقیح'' میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ مختارات الہیہ کے تناظر میں قرآن مجید کی زبان کا خود عربی یا کسی غیر عربی زبان میں استبدال

مطلقاً حرام ہے۔ ترجمہ وتفسیر قرآن مجید کے انسانی متبادلات ہیں، نیت کا فساد اور عدم فساد اللہ جانتا ہے، لیکن یہ بات حقیقت ہے کہ ایمانی اور علمی اعتبار سے یہ انتہائی ناقص اور مطلوبہ ذہنی محنت کے بغیر کیا جانے والا کام ہے۔ علمی کام میں مشغول ہونے سے قبل تحقیق کار کا فرض ہے کہ وہ تمام پہلوؤں پر پوری طرح غور وفکر کرے اور علمی اطمینان حاصل ہونے کے بعد ذہنی توانائیاں صرف کرے۔ مختارات الٰہیہ کا متبادل وضع کرنا اگر انسان کے بس میں ہوتا تو ''وحی'' کو علیٰ حالہ قائم وبرقرار رکھنے کی ضرورت نہ تھی۔ کلام اللہ کی تحریف لفظی ہو یا تحریف معنوی ایمانی اعتبار سے دونوں یکساں نوعیت کے فساد کا موجب ہیں۔ محمد بن عبداللہ ﷺ کا شعور ہی قرآن مجید کے تفہیم معنی کے لیے مختارات الٰہیہ میں سے ہے۔ قرآن مجید کے جو معنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعور میں مفہوم نہیں ہوئے، وہ لغو اور بے ہودہ اور ناقابل التفات ہیں۔ آپ ﷺ کے شعور کے علاوہ کسی اور کے شعور میں مفہوم ہونے والے معنی، کسی صاحب ایمان کے لیے قابل التفات نہیں ہو سکتے۔ قرآن مجید کے الفاظ وکلمات اور مطالب ومفاہیم ''مختاراتِ الٰہیہ'' ہیں، وہ عربی زبان سے اور یہ محمد بن عبداللہ ﷺ کے شعور سے مشروط ہیں۔

۵۔ نبی کریم ﷺ نے جس طرح قرآن مجید پڑھ کر سنایا ہے وہ آپ ﷺ کی قرأتِ قرآن ہے۔ آپ ﷺ کی قرأت مختارات الٰہیہ ہے۔ نبی کریم ﷺ کی قرأت کا لہجہ اسی طرح منزل من اللہ ہے جس طرح خود کلام اللہ منزل من اللہ ہے۔ آپ ﷺ کی قرأت، وحی کی اتباع ہے، منزل من اللہ قرأت ہے ۔ نبی کریم ﷺ کی قرأت کا انسانی بدل یا متبادل ممکن ہے اور نہ جائز ہے۔ کلام اللہ کے ظہور کے تمام وسائل الوہی مختارات ہیں، محمد بن عبداللہ ﷺ، عربی زبان اور رسول اللہ ﷺ کی قرأت، ان تینوں میں انسانی عقل وفہم اور اختیار واقتدار کو ادنی ترین دخل نہیں ہے۔ مختارات الٰہیہ کو نظر انداز کرنا یا ان کا متبادل وضع کرنا اور ان کے متبادل پر دینی شعور کے ساتھ قناعت کرنا، پورے دین کی پوری نفی ہے۔ متداولہ فن قرأت میں ائمہ قرأت کی طرف لفظ قرأت کا انتساب ''پڑھ کر سنانے'' کے معنی میں آیا ہے۔ لفظِ قرأت کا متداولہ استعمال، جس معنی میں ائمہ قرأت کی طرف منسوب ہے، نبی کریم ﷺ کی قرأت کے لیے نہیں آیا، نبی اکرم ﷺ کی قرأت کا ذکر ملتا ہے اور نہ حوالہ موجود ہے۔ ائمہ قرأت کی قرأت سے مراد قرآن مجید پڑھ کر سنانا ہے، نبی کریم ﷺ نے جس طرح کلام اللہ پڑھ کر سنایا ہے، فن قرأت میں اسے لائق اعتنا سمجھا گیا ہے اور نا قابل استناد بنایا گیا ہے۔ نبی کریم ﷺ کی قرأت کے باب کو قریش کا لہجہ کہہ کر بند کر دیا گیا ہے، یہ سمجھنے کی کوشش ہی

نہیں کی گئی کہ نبی علیہ السلام کی قرأت اسی طرح وحی خداوندی ہے جس طرح خود قرآن مجید ہے۔ متداولہ فن قرأت میں قرأتوں کے اختلاف کی وجہ نبی علیہ السلام کی قرأت نہیں ہے، نبی ﷺ کی قرأت کو نظرانداز کرنا اور قابل التفات نہ سمجھنا ہے۔ نبی ﷺ کی قرأت ولہجہ الوہی نہ ہوتا تو مصحف عثمانی کے علاوہ دیگر نسخوں کو جلا دینا بے معنی ہوتا، مصحف عثمانی کی رسم سے اختلاف قرأت کا انشاء اسی صورت میں ممکن ہے جب نبی علیہ السلام کی قرأت عملاً موجود نہ ہو یا قابل التفات نہ ہو۔

۶۔ ''کلام اللہ'' کا مخاطب انسان ہے، شعور سامع ہو تو کسی ایسے معنی کی طرف منتقل یا ملتفت ہونے کی سعی نہیں کرتا جو متکلم کے منشائے کلام میں نہ ہو۔ ''کلام اللہ'' کے مخاطب کا شعور منشائے کلام سے دانستہ اعراض کرے تو اور بات ہے ورنہ فقط وہی معنی اخذ کرتا ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعور نے کر رکھے ہیں۔ ''کلام اللہ'' کے مطالب ومفاہیم کا محمد رسول اللہ ﷺ کے شعور سے مشروط ہونا، آپ ﷺ کے شعور کی اسراریت کو ظاہر نہیں کرتا، انفرادیت گزیدہ شعور کی خودروی کو پابجولاں رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ قرآن مجید کے وہی معنی حق ہیں جو آپ ﷺ نے سمجھے ہیں، اس کے علاوہ کوئی معنی حق ہیں اور نہ ہدایت ہیں۔ ''کلام اللہ'' سن کر ابوبکرؓ اور ابوجہل دونوں کے شعور میں وہی معانی مفہوم ہوتے تھے جو خود نبی علیہ السلام کے شعور میں ہوئے تھے۔ نبی ﷺ انسانی شعور کے حامل تھے، آپ ﷺ کی انفرادیت نہ آپ ﷺ کے انسانی قویٰ کی غیر معمولیت میں ہے اور نہ پراسراریت میں ہے، بلکہ مہبط وحی ہونے میں ہے۔ نبی ﷺ کے شعور میں مفہوم ہونے والے معانی پر اصرار نہ کرنے کا نتیجہ ہے کہ ''مفسر'' کا شعور قابل التفات دینی فضیلت کا درجہ حاصل کر چکا ہے۔ نبی ﷺ کا شعور یقیناً انسانی شعور ہے مگر ''مختارات الٰہیہ'' میں سے ہے، آپ ﷺ کے شعور کا بدل اور مثل ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید کے معانی ومطالب کے لیے نبی ﷺ کے علاوہ کسی اور کے شعور کو قابل التفات سمجھنا فقط ضابطہ کی خلاف ورزی نہیں، نفس الامر میں پورے ایمان کی پوری نفی ہے۔

۷۔ ''کلام اللہ'' الوہی بیان ہے، اسے انسانی بیان میں بدلنے کی ضرورت ہے اور نہ اجازت ہے۔ ''کلام اللہ'' جس الوہی بیان میں مابین دفتین محفوظ ہے، وہ ''مختارات الٰہیہ'' میں سے ہے، اس کا انسانی متبادل حرام ہے چاہے وہ اِس صورت میں ہو یا اُس صورت میں۔ قرآن مجید کی ترتیبِ تلاوت بالکل اسی طرح مختارات الٰہیہ میں سے ہے جس طرح ترتیب نزول مختارات الٰہیہ میں سے تھی۔ ترتیب نزول میں تغیر وتبدل آج اسی طرح محال اور حرام ہے جس طرح ''عندالنزول'' تھا۔ ترتیب تلاوت میں تغیر وتبدل عہد

رسالت مآب علیہ السلام میں جس طرح محال اور حرام تھا بعینہ آج ہے۔ ترتیب نزول انسانی تھی نہ ترتیب تلاوت انسانی ہے۔ نزولی ترتیب کے مطابق قرآن مجید کی تدوین جدید علمی کارنامہ نہیں، کفر والحاد ہے۔ ترتیب نزولی آج علمی ضرورت ہے اور نہ ایمانی احتیاج ہے، یہ مختارات الٰہیہ میں انسانی مداخلت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جب ترتیب نزول اور ترتیب تلاوت کی وضع و تشکیل میں محمد رسول اللہ ﷺ کے ادراک ذاتی کا دخل نہیں ہے تو کسی اور کا شعور و ادراک، دریں باب چہ معنی دارد؟ ''کلام اللہ'' کی تفہیم اور اخذ ہدایت کی ایسی آرزو اور جدوجہد جس کے نتیجے میں ترتیب تلاوت میں رخنہ واقع ہو، نہ فقط مردود ہے بلکہ اس سے اعراض ''ایمانی فرض'' ہے۔ ''کلام اللہ'' کی تفہیم اور اخذ ہدایت ترتیب تلاوت سے مشروط ہے، ترتیب تلاوت سے ماوراء اخذ ہدایت کی ہر جدوجہد مختارات الٰہیہ کا انسانی متبادل ہے، الوہی ہدایت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآن مجید کی الوہی ہدایت ترتیب تلاوت میں مقید ہے، نئی ترتیب و تدوین ضلالت کا باعث نہیں بالذات ضلالت ہے جو الوہی ہدایت ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ دینی ہدایت دین کی وضع کردہ شرائط سے مشروط ہے، انسان اپنی شرائط پر اسے حاصل نہیں کر سکتا۔ انسان کلام اللہ سے اپنی شرائط پر جس ہدایت کو اخذ کرتا ہے، وہ دراصل ضلالت ہے جسے انسان نے بزعم خویش ہدایت فرض کر لیا ہے۔ مماثلت کی اساس پر ''حکم'' کو متعدی بنانے والی ذہنیت ''ایمان'' اور ''علم'' یعنی ''وحی'' اور ''عقل'' میں مراتب و مدارج کا امتیاز دیکھتی ہے، ماہیت و نوعیت کا فرق نہیں سمجھتی۔ دونوں میں تطبیق و توافق دریافت کرنے میں مصروف رہنے اور رکھنے کو علمی کارنامہ فرض کرتی ہے۔ یہ ذہنیت مختارات الٰہیہ کے انسانی متبادل وضع کرنا ایمان کے لیے خطرہ نہیں سمجھتی، بلکہ اسے شعور ایمانی کا معاون سمجھتی ہے۔

۸۔ قرآن مجید احکام و اخبار، انذار و تبشیر اور اقوال حکمت و بصیرت پر مشتمل ''کلام اللہ'' ہے۔ عقل بھی احکام و اخبار، انذار و تبشیر اور اقوال حکمت و بصیرت وضع کرتی ہے تو ''انسانی کلام'' کہلاتا ہے۔ اجماع و اجتہاد سے تشکیل پانے والے احکام عقلی ہیں۔ ''اجماع'' اجتماعی اور ''اجتہاد'' انفرادی عقل ہے۔ انسان کی اجتماعی فکر وحی خداوندی کے مساوی ایک قضیہ وضع نہیں کر سکتی اور انفرادی تفکر اس باب میں اور زیادہ لاحاصل رہتی ہے۔ عقل کا اعلیٰ ترین درجہ وحی خداوندی کے نہ متوازی ہے اور نہ ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے، چاہے بزعم خویش درجے کے لحاظ سے وہ کہیں بھی ہو۔ اجماع اور اجتہاد مسلم معاشرت کے عمرانی اصول ہیں، مختارات الٰہیہ نہیں ہیں۔ اجماع و اجتہاد کو مختارات الٰہیہ کی صف میں شامل کرنے والے ختم نبوت کے منکر

ہیں۔ اجماع واجتہاد جن کے نزدیک نبی ﷺ کی نبوت کا تسلسل ہے وہ نزول وحی کی مخصوص صورت کے خاتمے کے قائل ہیں لیکن جہاں تک احکام الٰہیہ کی وضع وتشکیل کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک نبی ﷺ کی حیات کے مابعد دور میں احکام الٰہیہ کا الوہی اجراء یا تسلسل اجماع واجتہاد کی صورت میں ہو رہا ہے۔ ''انسانی علم'' اور ''علم اللہ'' میں فرق کا شعور پامال ہو جائے تو اسی نوع کے مغالطے وجود میں آتے ہیں۔ اجماع واجتہاد کو نبی ﷺ کی نبوت میں شامل سمجھنا اور وحی کا ایمانی ایقان اور علمی مفاد ان سے وابستہ کرنا نہ فقط شعور علمی کے فنا ہو جانے کو ظاہر کرتا ہے بلکہ شعور ایمانی کے متحجر ہونے کا ثبوت بھی ہے۔ فقہا کے اجتہاد کے بغیر دین اور شریعت کو نامکمل دیکھنے والا ذہن نہ دین کو سمجھتا ہے اور نہ شریعت کا شعور رکھتا ہے۔ ثم اجتهد برائی سے استناد لینے والا مذہبی ذہن علم قانون سے عاری ہے ورنہ تاریخ کے ہر دور میں ہر قاضی نے یہی کیا ہے۔ قانون کے اصل منابع میں حل نہ ہو تو ہر قوم کا قاضی حالات کے تناظر میں اپنے اجتہاد سے رائے قائم کرتا ہے۔

۹۔ انفرادی اجتہاد کی نسبت امت کا اجماعی موقف یا فیصلہ خامیوں سے عاری ہونے کا زیادہ امکان رکھتا ہے۔ انفرادی اجتہاد مخصوص حالات کے تناظر میں بعض اوقات اجتماعی موقف سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ انفرادی اجتہاد یا اجماعی موقف کو ''دین'' سمجھنا یا بنانا، دینی موقف نہیں ہے۔ فقہ میں درج موقف نہ منزل من اللہ حکم ہے اور نہ اس کے مساوی ہے۔ انفرادی اجتہاد یا اجماعی موقف اللہ کے حرام کو حلال نہیں کر سکتا اور اللہ کے حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔ اجتہاد اور اجماع سے حلت اور حرمت کا ثبوت فراہم کرنا اور اجتہاد و اجماع کو حلت وحرمت کے منابع فرض کرنا حرام ہے، اجتہاد و اجماع کے مامورات ومنہیات عارضی اور وقتی نوعیت کے ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں۔ کتاب اللہ اور فقہ کی کتاب ایک شے نہیں ہیں، منزل من اللہ وحی اور عقلی استدلال یکساں ''علمی مفاد'' کے حامل ذرائع نہیں ہیں۔ کتاب وسنت مختارات الٰہیہ ہیں، جبکہ عقلی استدلال واستشہاد سے وجود میں آنے والی فقہ، انسانی جدوجہد ہے، وہ مختارات الٰہیہ نہیں ہے اور نہ ان کا بدل اور مثل ہے۔ فقہی احکام کی وضع وتشکیل میں مقاصد شریعہ علل کی حیثیت رکھتے ہیں، حکم اللہ میں علت کی جستجو در اصل حکم کو صاحب حکم سے زیادہ قابل التفات سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حکم اللہ ''علم اللہ'' ہے، حکم اللہ کی علت علم اللہ ہے، جس حکم کی علت خارج میں ہو وہ انسانی علم کا نتیجہ ہوتا ہے، ''حکم اللہ'' نہیں ہوتا۔ مقاصد شریعہ اپنے موضوعہ احکام پر مقدم ہوتے ہیں، ''حکم اللہ'' پر مقاصد کے مقدم ہونے کا تصور حکم اللہ کو مقصود بالذات نہیں رہنے دیتا۔ احکام کی وضع وتشکیل میں فقہا اور اللہ تعالیٰ ایک مقام پر نہیں کھڑے کہ دونوں کے پیش نظر ایک ہی

قسم کے مقاصد اور ذرائع ہیں۔

۱۰۔ اجماع و اجتہاد ذرائع اور وسائل ہیں، مقصود بالذات نہیں ہیں، مختارات الٰہیہ مقصود بالذات ہیں اور ذرائع و وسائل نہیں ہیں۔ مختارات الٰہیہ ایمان میں شامل نہیں بلکہ خود نفس ایمان ہیں اور ایمان بالذات ہیں، اجماع واجتہاد ایمان بالذات ہیں اور نہ ایمان کے ذرائع و وسائل ہیں۔ اجماع واجتہاد ایمانیات میں شامل ہوتے تو ایمان بالاسلاف فرض ہوتا جیسے ایمان باللہ اور ایمان بالرسول فرض ہے۔ المیہ یہ ہوا کہ ایمان بالاسلاف نے اجماع واجتہاد کو مسلم معاشرت کی ضرورت سے نکال کر دین و ایمان کی ضرورت کے زمرے میں لا کھڑا کیا ہے۔ ایمان بالاسلاف نہ فقط مختارات الٰہیہ نہیں بلکہ مختارات الٰہیہ کی مخالفت میں وضع کیا جانے والا نظری تصور ہے جس نے مذہبی عقیدہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ ایمان بالرسول مختارات الٰہیہ ہے اور ایمان بالاسلاف اس کا انسانی متبادل ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ کا ذاتی ادراک، ذاتی ارادہ اور ذاتی پسند و ناپسند ایسے امور ہیں، جو منزل من اللہ وحی سے کاملاً ممتاز و متمیز ہیں۔ وحی اور غیر وحی کا امتیاز ایمان بالرسالت کی شرط ہے اور اس فرق و امتیاز سے بے اعتنائی ایمان بالرسالت کی کاملاً نفی ہے۔ ایمان بالاسلاف کے حاملین نے وحی اور غیر وحی کے امتیاز کے شعور کو پہلے خود نبی علیہ السلام کی ہستی میں مشتبہ بنانے کی سعی کی ہے، بزعم خویش کامیاب ہونے کے بعد اس کا ازالہ ایمان بالاسلاف سے دریافت کرنے میں مصروف ہو گئے ہیں۔ وحی اور و غیر وحی کا فرق و امتیاز نبی ﷺ کی ہستی میں مشتبہ ہو جائے تو پورا ''دین اسلام'' ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔ وحی اور غیر وحی کا یہی اشتباہ ہے جس نے اجماع واجتہاد کو دین اسلام کے اساطین بنا دیا ہے۔ ایمان بالاسلاف کے حاملین و قائلین یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے کہ نبی ﷺ کی نبوت لفظاً اور معناً آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں مکمل ہو چکی ہے۔ دین اسلام مسلمانوں کے انفرادی اور اجتماعی غور و خوض کا نتیجہ نہیں ہے، نبی ﷺ کی نبوت ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ''وحی'' کیا گیا ہے۔ ایمان بالاسلاف کے حاملین و قائلین درحقیقت ایمان بالرسالت، ایمان بالاسلاف کے حوالی میں قبول کرتے ہیں، امر واقعہ یہ ہے یہ لوگ ایمان بالرسالت کے منکر ہیں۔

۱۱۔ مختاراتِ الٰہیہ علم بالوحی ہیں اور علم بالوحی انہیں متعین کرتا ہے، یہ نہ انسانی استعداد کے زائیدہ علم سے میسر آتے ہیں اور نہ متعین ہوتے ہیں۔ اجماع واجتہاد علم بالوحی نہیں ہیں، انسانی استعداد کا زائیدہ علم ہیں۔ ''دین'' کے اساطین میں اجماع واجتہاد کا شمار ایس وقت ممکن ہے جب خود ''دین'' کسی معنی میں انسانی

استعداد کا زائیدہ متصور ہو یا پھر اجماع واجتہاد کسی معنی میں وحی خداوندی متصور ہوں۔ ''دین'' کسی معنی میں انسانی استعداد کا زائیدہ ہے اور نہ اجماع واجتہاد کسی معنی میں علم بالوحی ہیں۔ اجماع واجتہاد کے نتیجے میں حاصل ہونے والے اخبار واحکام الوہی اخبار واحکام نہیں ہیں۔ الوہی اخبار واحکام کا اعتبار واعتماد اجماعی اور اجتہادی اخبار واحکام کے لیے غلط اور اللہ کے نازل کردہ دین کا کافرانہ استخفاف ہے۔ اجماع واجتہاد کے نتیجے میں وضع ہونے والے احکام مسلم معاشرت میں اسی طرح واجب التعمیل ہوتے ہیں جس طرح غیر مسلم معاشرت میں اداراتی احکام واجب التعمیل ہوتے ہیں۔ اجماع واجتہاد مسلم معاشرت کے احکام سازادارے ہیں، دینی احکام اداراتی نہیں، الوہی ہوتے ہیں۔ دینی احکام مختارات الہیہ ہیں، وہ حالات کے مطابق نہیں کیے جاسکتے حالات کو ان کے مطابق بنانا فرض ہے، اداراتی احکام حالات کی پیداوار ہوتے ہیں، تغیر وتبدل ان کی ماہیت کا ناگزیر عنصر ہوتا ہے اور رہتا ہے۔ جہاد اور اجتہاد میں یہی فرق ہے، ''جہاد'' الوہی احکام کے لیے خاص ہے اور اجتہاد اداراتی احکام کا وسیلہ ہے۔ حالات کو الوہی احکام کے مطابق بنانے کے لیے ''جہاد'' کیا جاتا ہے اور حالات پر گرفت مضبوط کرنے اور رکھنے کے لیے ''اجتہاد'' کیا جاتا ہے۔ ''جہاد'' اجتہاد کی جگہ نہیں لے سکتا اور اجتہاد ''جہاد'' کے مقام پر نہیں کیا جاسکتا۔ ''جہاد'' مختارات الہیہ ہے اور ''اجتہاد'' انسانی استعداد کا زائیدہ ہے۔

۱۲۔ اجتہاد ''جہاد'' کا استبدال نہیں ہے اور نہ بنایا جاسکتا ہے۔ منصوص علیہ احکام اصولاً محل اجتہاد نہیں ہوتے بایں ہمہ انہیں اجتہاد کا موضوع بنایا جائے تو حکم اللہ کی تخریب وتنقیص کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ حکم اللہ کو حالات سے سازگار بنانے کے لیے اجتہاد کیا جارہا ہے حالانکہ یہ اجتہاد کا محل نہیں ''جہاد'' کا مقام ہے۔ حکم اللہ کی نئی تعبیر درحقیقت امتثال امر سے اعراض ہے، جسے اجتہاد کے ذریعے تعمیل امر سے تعبیر کیا جارہا ہے۔ حالات کو حکم اللہ سے سازگار بنانے کے لیے اجتہاد نہیں ''جہاد'' درکار ہوتا ہے۔ ''جہاد'' کی جگہ پر اجتہاد اور ''اجتہاد'' کے مقام پر جہاد تخریب محض پر منتج ہوتا ہے، ایک معاشرت میں بگاڑ کا باعث ہے اور دوسرا ''دین'' میں فساد کا سبب ہے۔ ''جہاد'' دینی فرض ہے اور ''اجتہاد'' عمرانی ضرورت ہے، یہ فرق پیش نظر نہ رہے تو کافرانہ اور مومنانہ معاشرت میں مابہ الامتیاز فضائل کا وجود وعدم برابر ہوجاتا ہے۔ مسلم معاشرت میں ''جہاد'' کی جگہ اجتہاد اور اجتہاد کے مقام پر ''جہاد'' حرام ہے۔ اجتہاد گزیدہ قتالی ذہنیت ''جہاد'' کو ''قتال'' کا مترادف سمجھتی ہے، جو غلط ہے۔ ''جہاد'' اور قتال ہم معنی نہیں ہیں، ''قتال'' جہاد ہوسکتا ہے مگر ''جہاد'' فقط

قتال نہیں ہے۔قتال کا وجوب اجتہاد سے نہیں ''جہاد'' سے مشروط ہے، اجتہاد سے قتال واجب کرنا اور سمجھنا فساد فی الارض کے سوا کچھ نہیں۔

۱۳۔ ''وحی شدہ'' اور غیر وحی شدہ قول و فعل میں فرق و امتیاز کے قیام کا اہتمام نبی ﷺ کی ذات میں عمر بھر نہ فقط نمایاں رہا ہے بلکہ یہ اہتمام آپ ﷺ کے فرائض نبوت کا ناگزیر حصہ رہا ہے۔منزل من اللہ یا وحی شدہ قول و فعل، کتاب و سنت کی صورت میں مختارات الٰہیہ ہیں۔آپ ﷺ کے ذاتی اقوال و افعال کتاب و سنت ہیں اور نہ کتاب و سنت آپ کے ذاتی اقوال و افعال ہیں۔آپ ﷺ کے ذاتی اقوال و افعال مختارات الٰہیہ نہیں ہیں، وہ انسانی اقوال و افعال ہیں، جن میں الوہی اقوال و افعال کا ادنیٰ ترین شبہ فرض کرنا معمولی گمراہی نہیں، کامل کفر و الحاد ہے۔''دین'' آپ ﷺ کے ذاتی اقوال و افعال کا نام نہیں بلکہ وحی شدہ اقوال و افعال یا کتاب و سنت کا نام ہے۔''دین'' اور غیر دین کا فرق و امتیاز خود نبی ﷺ کی ذات میں التباس کا شکار ہو جائے تو کجا بود مسلمانی؟ آپ ﷺ کے ذاتی اقوال و افعال کو کتاب و سنت کا مثلہ معہ قرار دینا درحقیقت دین و غیر دین کے مابین فرق و امتیاز کو خود نبی ﷺ کی ذات والا صفات میں التباس سے دوچار کرنے کی سعی ہے۔وحی شدہ اقوال و افعال یا کتاب و سنت کو آپ ﷺ کے ذاتی اقوال و افعال اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی اقوال و افعال کو وحی شدہ اقوال و افعال قرار دینا ایک جیسا کفر و الحاد ہے۔نبی علیہ السلام کے بارے میں کفار کا یہی الزام تھا جس کی آپ ﷺ نفی فرماتے رہے۔کافرانہ الزام نبی ﷺ کی مدح سرائی متصور ہونے لگے تو کیا اس کا خبث باطنی زائل ہو جاتا ہے؟ کتب احادیث کو کتاب و سنت کا تتمہ یا تکملہ فرض کرنا یا ان کے بغیر کتاب و سنت کو ناقابل عمل خیال کرنا ایمانی طرز عمل نہیں ہے۔کتاب و سنت مختارات الٰہیہ ہے اور کتب احادیث انسانی استعداد کی زائیدہ ہیں۔وحی شدہ اقوال و افعال یا کتاب و سنت ایک یا دو راویوں سے مروی نہیں پوری امت کے لیے معلوم حقیقت ہے۔نبی ﷺ کا جو قول یا فعل ایک یا دو راویوں سے مروی ہے وہ وحی خداوندی یا ''دین'' نہیں، آپ ﷺ کا ذاتی قول و فعل ہے۔''دین'' کا علی الاعلان ابلاغ آپ ﷺ پر واجب تھا، وہ شخصی روایت نہیں بن سکتا۔دین شخصی روایت نہیں، اجتماعی روایت ہے۔کتب احادیث بلا استثناء شخصی روایت ہیں اور اجتماعی روایت نہیں ہیں۔کتاب و سنت اور کتب احادیث میں یہی فرق ہے وہ اجتماعی اور یہ شخصی روایت ہیں۔

۱۴۔ ''منزل من اللہ دین'' نہ شخصی روایت ہے اور نہ ہو سکتا ہے، وہ اجتماعی یا عمرانی روایت ہے۔

فقہی مکاتب اور کتب احادیث شخصی ناموں سے مستند دینی روایت محض اس لیے قرار پائے کہ مذکورہ بالا اصول نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ ''دین'' فقہی مکاتب میں مقید ہو تو کتاب وسنت کے بجائے فقہی مکاتب بنیادی حوالہ قرار پائیں گے۔ کتاب وسنت مختارات الٰہیہ ہیں، کتب احادیث اور فقہی مکاتب انسانی استبدال ہیں، دونوں شخصی روایت ہیں۔ کتب احادیث پر مبنی فقہی مکاتب ہوں یا فقہی مکاتب پر مبنی کتب احادیث دونوں کی اہمیت وافادیت کا مبدا ومعاد ایک ہے۔ محدثین وفقہا کے مقاصد کی وحدت نے ان کے تدوینی کام کی تبویب یکساں بنا دی ہے۔ صحاح ستہ کے صحیح ہونے اور صحیحین کے اصح ہونے پر کوئی کلام نہیں ہے، شخصی روایت کا مبنی برحق ہونا اور بات ہے اور منزل من اللہ ہونا بالکل دوسری بات ہے۔ محدثین نے شخصی روایت کے درست ہونے کا جو معیار مقرر کیا ہے، وہ ٹھیک ہے، ہمیں اس سے نہ اعراض ہے اور نہ اس پر اعتراض ہے۔ ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ''دین'' نبی علیہ السلام پر اللہ کی طرف سے بذریعہ وحی نازل ہوا ہے جس کا علی الاعلان ابلاغ نبی ﷺ پر فرض تھا، اسے فرد واحد کی روایت سے استناد دینا اور دلانا ''دین'' کے علو مرتبت سے بے اعتنائی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ''دین'' فرد واحد کی روایت سے استناد حاصل کرنے سے بہت بلند اور کاملاً مستغنی قضیہ ہے۔ فرد واحد یا شخصی روایت سے منقول اخبار واحکام سو فی صد درست ہونے کے باوصف ''دین'' کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتے۔ آپ ﷺ کے حالات ومعمولات حیات، سماجی معاملات اور سیاسی فیصلے یقیناً ہنگامی اور پیش آمدہ صورت حال کا فوری ردعمل تھے۔ ''دین'' کسی معنی میں بھی آپ ﷺ کے ہنگامی اور فوری ردعمل کا نام نہیں ہے۔

۱۵۔ آپ ﷺ کا اسوہ مبارک مختارات الٰہیہ ہے، ''اسوہ'' عمل نہیں ہے، طرز عمل یا ''کی طرح کا عمل'' ہے۔ ''اسوہ'' عمل کی صفت ہے جس طرح ''حسنہ'' اسوہ کی صفت ہے۔ ''حکم اللہ'' کی اتباع میں وہی اخلاص عند اللہ قابل قبول ہے جو نبی علیہ السلام نے اختیار فرمایا ہے، آپ ﷺ کے ''اسوہ'' کے سوا کوئی طرز عمل عند اللہ نہ ''حسنہ'' ہے اور نہ قابل قبول ہے۔ ''اسوہ'' خفیہ اور پوشیدہ فضیلت ہے، جس کے ظاہر وباطن کی وحدت اخلاص باللہ سے مشروط ہے۔ ''حکم اللہ'' کی پرخلوص اتباع کے بغیر نبی علیہ السلام کے معمولات وعادات کو کاملاً اختیار کر لینا اتنا ہی لایعنی اور بے ثمر ہے جتنا انہیں ترک کرنا ہے۔ ''دین'' نبی اکرم ﷺ کے انسانی معمولات وعادات نہیں ہیں، کاملاً منزل من اللہ اقوال وافعال ہیں۔ آپ ﷺ کے معمولات حیات وسماجی معاملات اور سیاسی وہنگامی فیصلے شخصی روایات سے مروی ہیں، سو فی صد درست منقول ہوں بھی تو

''دین'' نہیں ہیں اور نہ بن سکتے ہیں۔ یہود و نصاریٰ کی محبت بھری عقیدت غلو فی الدین کا سبب بنی ہے، جس نے غیر دین، دین میں شامل کر لیا، ''دین'' باقی نہیں رہا اور جو باقی رہ گیا ہے وہ دین نہیں ہے۔ ''دین'' انسان کی نہ محبت بھری عقیدت ہے اور نہ عقیدت بھری محبت ہے، حکم اللہ ہے اور منزل من اللہ ہے۔ ایمان بالغیب کا بدل نہ عقیدت ہوتی ہے اور نہ محبت۔ عقیدت بھری محبت اور محبت بھری عقیدت میں ایمان بالغیب کا بدل تلاش کرنا یا اسے ایمان بالغیب کا بدل سمجھنا اور دیکھنا، نری جہالت ہے۔ ایمان بالغیب انسانی ذہن کا ساختہ و پرداختہ تصور نہیں ہے، ایمان بالغیب اپنے مفہوم و مدلول میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعور سے مشروط ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منزل من اللہ اقوال و افعال میں محدود و مقید ہے۔ ''تفقه فی الدین'' کے ذریعہ سے ایمان بالغیب میں ترمیم و تنسیخ اور کمی و بیشی نہیں کی جا سکتی۔

۱۶۔ ''الدین'' آیات بینات ہیں، کاملاً مبرہن، واضح، شفاف اور منزل من اللہ ہے۔ دین کے عقائد و اعمال کی وضع و تشکیل میں انسانی ذہن، عقل، فکر و وجدان کا ادنیٰ ترین دخل نہیں ہے۔ انسانی ذہن ''دین'' کا نہ ماخذ ہے اور نہ مبدا ہے، فقط وصول کنندہ ہے۔ وصول کنندہ اپنے منصب سے تجاوز کر کے تشکیل کنندہ بن جائے تو مختارات الٰہیہ کے متبادلات وضع کرنا شروع کر دیتا ہے۔ ''دین''، شخصی روایت سے مستند ہونے سے مستغنی ہے اور شخصی روایت ''دین'' کا استناد حاصل کرنے سے عاری ہے۔ ''دین'' وہ نہیں ہے جس کا ایک عنصر بھی ایسا ہو جس کے استناد میں شخصی روایت قابل التفات ہو سکتی ہو۔ محمد بن عبداللہ ﷺ اللہ کے نبی ہیں، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، ''وحی'' انسانی استعداد نہیں ہے، دین کے خالص اعتقادی قضایا ہیں، ان کی صحت کا استناد نہ شخصی روایت پر منحصر ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ **الصحیح للبخاری** اور **الصحیح للمسلم** سے ''الدین'' کی صحت کا استناد جہالت نہیں تو یقیناً کفر ہے۔ روایت کی سند کا درست ہونا اور روایت میں موجود ''حکم'' اور ''حکومت'' کا استناد ایک شے نہیں ہیں۔ محمد بن عبداللہ ﷺ اللہ کے رسول ہیں، کسی صحابی سے صحیحین میں مرسلاً یہ روایت ہو بھی تو روایت میں موجود ''حکم'' اور ''حکومت'' کا استناد روایت میں سمجھنا اور فرض کرنا کفر ہے اور صریح کفر ہے۔ پورا دین اتنا ہی مبرہن، واضح، شفاف اور منزل من اللہ حکم ہے، قضیہ ہے۔ پورا دین شخصی روایت کے استناد کی احتیاج سے پاک ہے اور عقل کی تشکیل نو کی ضرورت سے بری ہے۔ دین کا ایک قضیہ اور کلمہ ایسا نہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے شعور سے خارج متصور ہو سکے۔ کسی صحابی، امام، مجتہد اور مفتی کا ذہنی شعور دینی قضیہ و کلمہ کا مبدا و محل نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے، فقط نبی کریم ﷺ کا

شعور ہی دینی قضیہ وکلمہ کا محل ہے اور مبدائے وحی ہے۔ دینی اعتقاد واعمال وہ نہیں جن کی وضع وتشکیل میں انسانی عقل فعال وسیلہ ہے، بلکہ دینی اعتقاد واعمال وہ ہیں جن کے ابلاغ کا وسیلہ وحی اور محمد رسول اللہ ﷺ ہیں۔

۱۷۔ ایمان بالرسالت کو ایمان بالاسلاف کے حوالی میں دیکھنے، رکھنے اور سمجھنے والی ذہنیت درحقیقت ایمان بالرسالت کی منکر ہے۔ ''دین'' ان کے نزدیک ''ماانزل اللہ'' میں محدود ومقید نہیں ہے، بلکہ اسلاف کی عقل وفکر ''دین'' کا ویسا ہی مبدا ہے جیسا وحی خداوندی ہے۔ ایمان بالاسلاف کے بغیر ایمان بالرسالت ان کے خیال میں بے معنی ہے۔ ایمان بالاسلاف کے حاملین وحی اور عقل کو اصولاً ایک دوسرے سے ممتاز مانتے ہیں مگر اس بات پر وہ ایمان رکھتے ہیں کہ اسلاف کے تقویٰ وتدین نے ان کی عقل ''وحی'' کی سی بنادی ہے، اس نرالی شان نے اسلاف کے ذہنی ماخوذات ومخترعات کو فقط دائمی صداقتوں میں نہیں بدلا بلکہ انہیں محتویات ایمان کا ناگزیر حصہ بنادیا ہے۔ اسلاف کے عقائد وسنن اختیار کیے بغیر ایمان بالرسالت ان کے نزدیک مردود ہے حالانکہ محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانے میں کسی بشر کو شامل فرض کرنا نہ فقط حرام ہے بلکہ یہ ایمان بالرسالت کی نفی ہے۔ ہمیں یہ بات اچھی طرح سے سمجھ لینی چاہیے کہ محمد رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانے کی وجہ آپ ﷺ کی رسالت کے علاوہ کچھ ہو تو یہ ایمان بالرسالت نہیں ہے۔ ایمان انسان کا شعوری اور ارادی فیصلہ ہے، روایت کا جبر نہیں ہے۔ روایت کے جبر اور ارادی فیصلوں میں کوئی نسبت نہیں ہوتی، ایمان اور معاشرتی رسومات وروایتی توہمات میں کوئی شے مشترک نہیں ہے۔ ایمان بالاسلاف کا حامل ذہن مذہبی ہو یا غیر مذہبی اپنی بنیادی ساخت میں بالکل ایک جیسا ہے، دونوں اپنا استناد وحی خداوندی سے نہیں ماضی کے کھنڈرات سے حاصل کرتے ہیں، ایمان بالرسالت کے دونوں یکساں منکر ہیں۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ

غیر قرآن سے

۱۔ احساس محرومی سے محروم انسان اپنی موجودہ حالت پر اس وقت تک مطمئن اور قانع رہتا ہے جب تک اپنی محرومی سے آشنا نہیں ہو جاتا۔ محرومی سے آگاہ ہو جانے کے بعد محروم انسانوں کے ہاتھ میں قناعت پسندی کا داعیہ وہ ہتھیار ہے جو زندگی کو آسودہ رکھتا ہے۔ محرومی پر قناعت کا داعیہ مستحسن ہوتا ہے مگر ہر محرومی پر قانع ہونا مستحسن نہیں ہوتا۔ بعض محرومیاں اس قدر شدید اور اذیت افزا ہوتی ہیں کہ ان کے ازالے کے درپے نہ ہونا یا ان کی موجودگی پر قناعت کر لینا اس قدر شنیع اور قبیح طرز عمل ہوتا ہے کہ جس کی توقع انسان ایسی اشرف المخلوقات ہستی سے محال ہے۔ احساس محرومی کی شدت اور ضعف کا انحصار اس شے کے مقام و منصب کے شعور سے تعلق رکھتا ہے جس سے انسان محروم ہوتا ہے۔ انسانی شعور کا جو پہلو اشیا و اعمال اور افکار و ابتکار کے مقام و منصب یا قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے وہی یہ طے کرتا ہے کہ محرومی کی سطح کیا ہے؟ شعور کے دیگر پہلوؤں کی طرح یہ پہلو نشو و نما یافتہ نہ ہو تو ایک طرف انسان اس فضیلت سے محروم ہوتا ہے اور دوسری طرف اس کی محرومی کے احساس سے عاری رہتا ہے۔ حقائق و فضائل کے مدارج متفاوت ہوتے ہیں اس لیے محرومی کے مدارج بھی متفاوت ہوتے ہیں۔ اعلیٰ ترین فضیلت کی محرومی کا ازالہ اس سے کم تر درجے کی

فضیلت سے نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہو سکتا ہے، مگر اس امر کا ادراک فقط اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے جب انسانی شعور کا وہ پہلو تربیت یافتہ ہو جو مدارج کے تفاوت کا ادراک کرتا ہے۔ حقائق و فضائل کے مدارج کا شعور نشو و نما یافتہ نہ ہو تو انسانی ذہن ایک وضعی نظام مدارج تیار کر لیتا ہے اور اس پر اطمینان اور قناعت کا احساس پیدا کر لیتا ہے۔ حقائق و فضائل کا غیر حقیقی اور وضعی نظامِ درجات، حقائق و فضائل کے حقیقی اور فطری مدارج کے فہم و ادراک کو اس وقت تک مستور رکھنے میں کامیاب رہتا ہے جب تک انسان کی توجہ حقیقت اور فضیلت کی اصل صورت کی جانب نہیں ہو جاتی۔ حقائق و فضائل اپنی حقیقت کے اعتبار سے انسان کے شعور میں بہت عمیق اساس رکھتے ہیں۔

۲۔ شعور انسانی کے مضمر قویٰ اپنے ارتقا اور متوازن نشو و نما کے لیے صحبت و تربیت کے محتاج ہوتے ہیں۔ حقائق و فضائل کی محرومی کے احساس سے فقط وہی انسان محروم ہوتا ہے جو دراصل اس صحبت و تربیت سے محروم رہتا ہے جو شعوری قویٰ کی متوازن نشو و نما کی ضامن ہوتی ہے۔ جن اعمال و افکار کی اہمیت ایمانی زاویہ نگاہ سے ممکن ہوتی ہے اور دوسرے کسی زاویہ نگاہ سے ممکن نہیں ہوتی ان سے محرومی کی شدت و ضعف اور خفت و ثقالت کا فیصلہ فقط ''ایمانی شعور'' ہی کر سکتا ہے۔ ایمانی شعور کے محتویات کا احساس اور ادراک جن حقائق و فضائل پر مشتمل ہے وہ فقط نشاندہی کے محتاج ہوتے ہیں۔ جیسے ہی ایمانی حقائق و فضائل انسان کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں وہ ان کی تصدیق میں ذرا برابر تردد نہیں کرتا اور وہ یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ وہ پہلے سے ان حقائق و فضائل کا شعور رکھتا ہے۔ کسی غیر معمولی مشق و مزاولت سے ان کے ادراک تک رسائی حاصل کرنے کا محتاج نہیں ہوتا۔ ''ایمان'' نبی علیہ السلام کے سامنے سادہ دلی سے کامل اطاعت قبول کرنے کا نام ہے۔ غیر معمولی ذہنی جدوجہد سے کسی فکری نتیجے تک رسائی حاصل کرنے کا نام ''ایمان'' نہیں ہے۔ انسان ایمانی شعور کے محتویات اور مقتضیات کا ادراک اس وقت وجدانی طور پر حاصل کر لیتا ہے جب سادہ دلی کے ساتھ اسے قبول کرتا ہے۔

۳۔ شعور ایمانی کے محتویات و مقتضیات کے وجدانی ادراک کا خوابیدہ ہونا اور پوشیدہ رہنا ایمانی نقطہ نظر سے ایسی کیفیت یا حالت ہے جو ممکن ہے فقہی معنی میں سلب ایمان متصور نہ ہو مگر نفس الامر میں ایمان کے تحقق اور وقوع کے تمام امکانات معدوم کیے بغیر یہ کیفیت باقی نہیں رہ سکتی۔ شعور ایمانی کے مقتضیات کو نظر انداز کرنا، ان سے اعراض برتنا یا ان سے محرومی پر قانع ہونا ایسا طرز عمل ہے جو کسی صورت میں اس ''وجدانی

ادراک'' سے مناسبت نہیں رکھتا جو سادہ دلی کے ساتھ ایمان قبول کرنے سے ہر انسان کو میسر آتا ہے۔ اگر ایمان انسان کا شعوری اور ارادی فیصلہ ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس کے محتویات اور مقتضیات سے وہ طرز عمل روا رکھے جو شعور کے دیگر مدرکات اور ان کے مقتضیات سے رکھا جاتا ہے یا رکھا جا سکتا ہے۔ کسی طرز عمل کی بقا اس سے وابستہ طرز احساس کے بقا کا حامل نہ ہو تو اس طرز عمل کا بے جان رسم و رواج ہونا مسلم ہے۔ ایمان اور اس کے مقتضیات پر مشتمل طرز عمل اگر اس طرز احساس کا حامل نہیں جو ایمان اور مقتضیات ایمان کا لازمی جزو ہے تو ایسا ایمان کوئی معنی رکھتا ہے اور نہ ایسا طرز عمل کوئی حیثیت رکھتا ہے۔ ایمان اور مقتضیات ایمان کے مقام و منصب اور قدر و منزلت کے شعور کا نشو و نما یافتہ نہ ہونا اس سے وابستہ طرز احساس سے محرومی کا تسلی بخش جواز ہرگز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ کہ ایمان اور اس کے مقتضیات انسان کے شعور میں اپنی قبولیت کے ساتھ ہی بیدار ہو جاتے ہیں۔ شعور کے دیگر مدرکات اور ان کے مقتضیات کی صف میں ایمان اور مقتضیات ایمان کو نہیں رکھا جا سکتا، اس لیے کہ شعور کے دیگر پہلوؤں کے مدرکات اور ان کے مقتضیات میں غیر تربیت یافتہ ہونا، انہیں نظر انداز کرنے کا مستقل جواز ہے۔ مگر

عشق　بن　یہ　ادب　نہیں　آتا

۴۔　یہ ایمان اور مقتضیات ایمان کے مقام و منصب اور قدر و منزلت کی حساسیت ہے، جس سے لاپرواہی غیر ارادی بھی ہو تو انسان کے اعمال صالحہ کے غارت ہو جانے کا باعث بن جاتی ہے۔ ایمان اور مقتضیات ایمان کا ''وجدانی ادراک'' ایمان قبول کرنے کے ساتھ ہی انسانی شعور میں ہویدا نہ ہو گیا ہوتا تو مذکورہ حساسیت ناروا ظلم کے سوا کچھ نہ ہوتی۔ ایمان اور اس کے مقتضیات کی حساسیت بھی ایمانی شعور کا ''وجدانی ادراک'' ہے جسے نظر انداز کرنا ایمانی اعتبار سے انتہائی خطرناک ہی نہیں، خود ایمان سے عاری ہونے کی دلیل بھی ہے۔

۵۔　ایمان اور مقتضیات ایمان کی روشنی میں اپنی موجودہ مذہبی روش کا جائزہ لیں تو نام نہاد مذہبی اعمال ایمان اور مقتضیات ایمان کے جوہر سے جس طرح عاری نظر آتے ہیں وہ مقام استعجاب نہیں بلکہ وہ مقام نفاق کا نمونہ ہے ورنہ یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ ہم قرآن مجید سے محرومی کو یوں نظر انداز کرتے یا اس محرومی پر یوں قناعت کر لیتے۔ ہم قرآن مجید پڑھ سمجھ نہیں سکتے اور خیال کرتے ہیں کہ ''یہ کوئی بات نہیں''۔ ایمانی نقطہ نظر سے اس طرز عمل کا جائزہ ایمانی طرز احساس کی روشنی میں لیں اور دیکھیں کہ کیا یہ واقعتاً ''کوئی بات نہیں

ہے''؟ اگر ہم یہی سمجھ رہے ہیں کہ یہ ''کوئی بات نہیں'' تو اپنے ایمان کی نفی کے لیے کسی مفتی سے فتویٰ لینے کی ضرورت نہیں ہے، سادہ دلی کے ساتھ قبول کیے جانے والے ایمان کا ''وجدانی ادراک'' اس امر کا بہتر فیصلہ کر سکتا ہے کہ اس موقف کے بعد ''ایمان'' باقی رہا یا نہیں رہا۔ صاحبانِ ایمان کے شعور میں قرآن مجید کی اہمیت اور قدر و منزلت کا اس درجے تک ہبوط محض غلط فہمی یا کم عقلی نہیں ہے، اگر یہ کفر و الحاد کی نوعیت کا حامل جرم متصور نہ ہو تو ایمان باللہ او زایمان بالرسالت کا عدم و وجود یکساں ہو جائے۔ ''ایمان'' کا وجود جس اہمیت اور قدر و منزلت سے مشروط ہے وہ اسے قبول کر لینے کے ساتھ ہی انسان کے شعور میں خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ جب یہ فرض کر لیا جائے کہ ''نبوت'' کے بغیر زندگی بسر کرنا ممکن ہے تو دراصل یہ موقف قرآن مجید کی اہمیت اور قدر و منزلت کا ایسا استخفاف ہے جو اس کے انکار کے مساوی ہے۔ قرآن مجید کے بغیر زندگی کفر و الحاد نہیں تو کفر و الحاد اور کیا شے ہے؟ ایک مومن یہ کیسے فرض کر سکتا ہے کہ قرآن مجید کو میں پڑھ سمجھ نہیں سکتا تو یہ ''کوئی بات نہیں ہے''؟ اگر صاحب ایمان کا تعلیمی نصب العین ''کلام اللہ'' نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ میرا اللہ مجھ سے مخاطب اور ہم کلام ہے اور میرے لیے یہ لائق التفات ہی نہ ہو، کوئی مسئلہ ہی نہ ہو تو میرا ایمان مجھے حق کی طرف لے جا رہا ہے اور نہ ہدایت کی راہ دکھا رہا ہے۔

۶۔ قرآن مجید ''علم اللہ'' ہے، پیغمبر علیہ السلام کی ''نبوت'' ہے، ''کلام اللہ'' ہے۔ اس سے اعراض کی ہر صورت، چاہے وہ دانستہ ہو یا نادانستہ، ادنیٰ نوعیت کی ہو یا بزعم خویش ارفع نوعیت کی ہو، وہ للّٰہیت کا نتیجہ ہو یا کفر و الحاد کا شاخسانہ ہو، علم و دانش کے نام پر ہو یا جہالت و سفاہت کی کارستانی ہو، بہر نوع ''علم اللہ'' یعنی نبوت اور کلام اللہ سے یکساں نوعیت کے بُعد کا باعث ہے۔ دین بہر حال ''علم بالوحی'' کا نام ہے، چاہے وہ وحی متلو ہو یا غیر متلو، دین اسلام فقط ''وحی'' میں مقید ہے، اس سے دوری کی ہر صورت ایمان سے دوری ہے۔ اس سے اعراض کی ہر صورت ایمان سے اعراض ہے۔ شعور ایمانی اور اس کے مقتضیات اپنے حامل سے اس طرز عمل کا ہی نہیں، طرز احساس کا بھی مطالبہ کرتے ہیں جو قرآن مجید کی نسبت خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ شعور کا وہ حصہ جو اشیا و اعمال اور افکار و ابتکار کی قدر و قیمت اور مقام و منصب کا تعین کرتا ہے اگر پوری طرح فنا نہیں ہو چکا تو قرآن مجید کو پڑھ کر سمجھنے اور سمجھ کر پڑھنے سے محرومی کو کسی طرح سے معمول کی محرومیوں میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ معمولی محرومی نہیں ہے جس پر قناعت کرنا ممکن ہو یا جس کے بغیر زندگی ممکن ہو۔ قرآن مجید سے ''محروم'' انسان کی حرماں نصیبی سے بڑھ کر بد نصیبی کا تصور ناممکن ہے اور

ثبوت محال ہے۔ایمان اور مقتضیات ایمان زندہ قوت کی حیثیت سے حیات انسانی میں فعال نہ رہیں تو سب سے پہلے جس حقیقت کی نفی ہوتی ہے وہ خود ''نفسِ ایمان'' ہے۔قرآن مجید کو پڑھ کر سمجھنے اور سمجھ کر پڑھنے کی تمنا سے فقط وہی شخص عاری ہوتا ہے جو نورِ ایمان کو اپنے شعور میں بجھا چکا ہے اور اسے پنپنے نہیں دیتا یا اس کی آب یاری سے دستبردار ہونے کو اپنا مقدر بنا چکا ہے۔

۷۔ فضائلِ اخلاق سے محروم معاشرت میں زندگی بسر کرنا بے حد مشکل سہی مگر ایسی معاشرت میں فقط نظری طور پر ہی نہیں عملاً زندگی بسر کرنا ممکن ہے، غیر عادلانہ معیشت میں انسان کا روزگار بے حد تلخ ہوتا ہے مگر ایسی معیشت عملاً کبھی ناقابل عمل نہیں رہی، جابرانہ حکومت میں رعیت جبر واستبداد میں پستی ہے مگر ایسی سیاست کبھی محال نہیں رہی لیکن اگر کسی کا خیال ہے کہ قرآن مجید سے محروم ہو کر دین وایمان کا وجود قائم رہتا ہے یا رکھا جا سکتا ہے تو وہ یقیناً بہت بڑی غلطی کر رہا ہے۔دین وایمان اپنی ماہیت اور اصلیت میں فقط وحی شدہ ''تنزیلات'' میں مقید ہے۔انسانی فہم وفراست کو ''دین'' کی ماہیت واصلیت میں ادنیٰ ترین دخل بھی حاصل نہیں ہے۔انسانی فہم وفراست کو زندگی کے دیگر ہر شعبے میں مداخلت کا حق حاصل ہے، دین و ایمان میں انسانی فہم وفراست کا کردار سرتاسر انفعالی نہ ہو تو دین رہتا ہے اور نہ ایمان باقی رہتا ہے۔علم بالوحی انسانی علم کا ماخذ ہے اور نہ مبلغ ہے۔انسان کے غور وفکر کا نتیجہ سو فی صد درست بھی ہو تو وہ علم بالوحی سے اس امر میں بھی مماثلت کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ وہ بھی حقیقت کا ویسا بیان ہے جیسا کہ ''علم بالوحی'' ہے۔یہ موقف انسانی استعداد کے زائیدہ علم کا استخفاف ہرگز نہیں، اس کے بجائے اس اصولی موقف سے فقط یہ ظاہر کرنا مطلوب ہے کہ دین وایمان علم بالوحی پر مبنی ہے اور انسانی غور وفکر کا درست ہونا یا برحق ہونا اسے علم بالوحی کا مماثل نہیں بنا سکتا۔دین محدود ومتعین اور مقید ومنحصر فقط ''وحی'' میں ہے۔کسی عالم وفاضل کا تدبر وتفکر مبنی بر قرآن ہونے کی وجہ سے یا ''دین وایمان'' کا نتیجہ ہونے کے باعث قرآن مجید یا دین وایمان کا ادنیٰ ترین جزو بننے کا ماضی میں اہل تھا نہ حال میں ہے اور نہ مستقبل میں ہوگا۔یہ خیال سرتاسر باطل اور فاسد ہے کہ ائمہ مجتہدین، محدثین یا مفسرین کا تدبر وتفکر دین وایمان کا ادنیٰ ترین جزو ہے یا ہونے کا حق رکھتا ہے۔

۸۔ قرآن مجید پر مبنی انسانی غور وفکر، قرآن مجید کا اتنا ہی غیر ہے جتنا وہ غور وفکر ہے جو قرآن مجید پر مبنی نہیں ہے۔انسانی استعداد کا زائیدہ علم قرآن مجید کا مخالف ہو یا موافق ہو، علم بالوحی نہ ہونے میں یکساں حیثیت کا حامل ہے۔قرآن مجید کا بدل انسانی علم وفکر کبھی نہیں بن سکتا اس لیے قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ

غیر قرآن سے نہیں ہوسکتا۔ اگر کسی کا خیال ہے کہ قرآن مجید کو پڑھ کر سمجھنے اور سمجھ کر پڑھنے سے محروم ہونا کوئی محرومی نہیں ہے یا بالفرض یہ محرومی ہے بھی تو اتنی بڑی نہیں ہے کہ جس کے بغیر زندگی ممکن نہ ہو تو اسے چاہیے کہ ''ایمان'' اور مقتضیات ایمان کا شعور حاصل کرے۔ ایمان کی سرشت میں مضمر ''وجدانی ادراک'' اس امر کی کبھی اجازت نہیں دیتا کہ کوئی صاحب ایمان یہ فرض کر سکے کہ قرآن مجید کے بغیر زندگی بسر کرنا ممکن ہے۔ نام نہاد علمائے دین کا یہ خیال کاملاً باطل ہے کہ عامۃ الناس اگر قرآن مجید سے محروم ہیں تو ان کا پندونصائح پر مبنی بیان جوان کے بزعم انہیں باتوں کا اعادہ ہے جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں، قرآن مجید سے محرومی کا کسی نہ کسی سطح پر ازالہ کر سکتا ہے۔ حکمت و دانائی اور گہرے تدبر و تفکر پر مشتمل بحث و تکرار یا تقریر و تحریر کو قرآن مجید سے محرومی کا کسی سطح پر ازالہ فرض کرنا ایمان باللہ کی نفی سے کم کوئی شے نہیں ہے۔ اگر انسان کا فہم و فراست اپنے ادراک کی اہلیت سے علم بالوحی کا مثل یا بدل یا کسی درجے کا ازالہ یا معادلہ بن سکتا یا تیار کر سکتا ہے تو انسان کے لیے علم بالوحی کی لابدی احتیاج لایعنی ہوتی۔ کلام اللہ اور انسانی کلام کے مابین ظاہری مماثلت دونوں کے منطوق و مدلول کو یکساں کر سکتی ہے اور نہ دونوں کی حیثیت کے مابین واقع مراتب و مدارج کے فرق کو ختم کر سکتی ہے۔ کلام اللہ سے ظاہری مماثلت پیدا کر لینے سے انسانی کلام الوہی ہدایت کا حامل بن جاتا ہے اور نہ بدل بن سکتا ہے۔ شعریت گزیدہ اذہان جمالیاتی التباس کا شکار ہونے کی وجہ سے شاعرانہ خیال آرائی کو منزل من اللہ وحی کا مماثل سمجھنے میں کوئی دقت محسوس نہیں کرتے تو یہ ان کے شعور ایمانی کے فاسد ہونے کا نتیجہ ہے۔ قرآن مجید ''پہلوی'' میں ہوسکتا ہے اور نہ تورانی و عبرانی میں از سر نو بیان کیا جاسکتا ہے۔

۹۔ جس کا خیال ہے کہ قرآن مجید سے مطلوبہ ہدایت میسر نہیں آتی یا جو ہدایت میسر آتی ہے وہ آج کے انسان کی ضرورت کے اعتبار سے ناکافی ہے یا جب تک الوہی ہدایت کو آج کے انسان کی ذہنی سطح کے مطابق نہ بنا دیا جائے، مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوسکتے تو یہ فقط جاہلانہ خیال نہیں ہے، یہ بھی شعور ایمانی اور اس کے مقتضیات کی نفی کا نتیجہ ہے۔ ایمان اور مقتضیات ایمان کا شعور فعال ہو تو یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ سوائے قرآن مجید کے ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید کو پڑھے سمجھے بغیر اس سے وابستہ احتیاج کو غیر قرآن سے فقط یہی نہیں کہ پورا نہیں کیا جاسکتا بلکہ قرآن مجید سے وابستہ احتیاج کو غیر قرآن سے پورا کرنے کی تمنا اور کوشش اگر کفر و الحاد متصور نہ ہو تو صاحب ایمان کا صاحب ایمان متصور ہونا محال ہے۔ جس طرز عمل کی تشکیل شعور ایمانی کے پیدا کردہ طرز احساس کی مرہون منت نہیں یا اس طرز احساس پر مبنی

نہیں، اس پر اصرار کرنا اور اسے قائم رکھنا شعور ایمانی کا تقاضا نہیں ہو سکتا۔ معلوم نہیں مذہبی ذہن یہ کیوں فرض کر لیتا ہے کہ قرآن مجید پڑھنے سمجھنے سے محروم افراد انسانی کے فہم وفراست کی رعایت کرتے ہوئے ایسا کچھ تخلیق کیا جا سکتا ہے جو قرآن مجید سے ان کی محرومی کا ازالہ بن سکتا ہے۔ مذہبی ذہن چاہے فقہی ہو یا صوفی اسے یہ یقین کر لینا چاہیے کہ الوہی ہدایت فقط قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے باہر ہدایت کا ہر تصور دین وایمان کی نسبت سے لایعنی و بے معنی ہے۔ انسانی فہم وفراست کا ہر روپ بہر حال غیر قرآن ہے، غیر وحی ہے اور انسانی فہم وفراست کا یہ مقام ہے اور نہ منصب کہ وہ قرآن مجید کا ادنیٰ ترین بدل بن سکے۔ مسائل کا فقہی حل ہو یا صوفیانہ روش ہو دونوں انسانوں کی سوچ وفکر کا نتیجہ ہیں اس لیے وہ دین ہیں اور نہ ہدایت ہیں۔ دین وہدایت فقط منزل من اللہ ہے، وحی ہے انسانوں کی سوچ وبچار نہیں ہے۔ وحی متلو ہو یا غیر متلو دونوں صورت میں خود نبی کریم ﷺ کا ذاتی ادراک نہیں ہیں، تو دوسرے کسی کا ذاتی فہم وادراک دین وایمان کے معاملے میں کیا حیثیت رکھ سکتا ہے؟

۱۰۔ دین وایمان سے میسر آنے والی الوہی ہدایت اور الوہی ہدایت سے میسر آنے والا دین وایمان دو الگ الگ فضائل نہیں ہیں یا ان دونوں کو جڑواں فضائل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ نفس الامر میں یہ ایک ہی فضیلت کے دو نام ہیں۔ دین وایمان الوہی ہدایت ہے اور الوہی ہدایت ہی دین وایمان ہے۔ الوہی ہدایت کا مبدا و معاد جس طرح ''وحی'' بعینہٖ ہے اسی طرح ''دین وایمان'' کا مبدا و معاد بھی ''وحی'' بعینہٖ ہے۔ دین وایمان اپنی اصل میں اور اپنے محتویٰ ومنتہا میں کاملاً ''وحی'' ہے اور ادنیٰ ترین درجے میں بھی انسان کا ذاتی فہم وادراک نہیں ہے۔ دین وایمان فقط وحی الٰہی میں مقید ہے، وحی کی تعبیر کا مبدا و معاد فقط عقل انسانی ہے اور کچھ نہیں ہے، اس لیے علم بالوحی کی عقلی تعبیر دین ہے اور نہ ایمان ہے۔ علم بالوحی کی عقلی تعبیر الوہی ہدایت ہے نہ الوہی ہدایت کا بدل، چاہے کاملاً درست ہی کیوں نہ ہو۔ انسانی سوچ وبچار اور تفکر وتدبر کا درست ہونا محال ہے اور نہ ناممکن ہے مگر درستگی کا یہ امکان انسانی غور وفکر کے حاصلات کو وحی شدہ تنزیلات بنا سکتا ہے اور نہ اس کے مساوی ہونے کا درجہ دے سکتا ہے۔ علم بالوحی اصلاً ''علم اللہ'' ہے، انسانی استعداد کا زائیدہ علم اصلاً انسانی علم ہے۔ ''علم اللہ'' اور ''انسانی علم'' کے مابین صرف اتنا نہیں کہ کچھ مشترک نہیں ہے، ان دونوں علوم میں مشترکات کی جستجو صاحب ایمان کا موضوع فہم وادراک کبھی نہیں بن سکتا، چہ جائیکہ کوئی صاحب ایمان یہ خیال کرے کہ انسانی علم کسی درجے میں ''علم اللہ'' کا قائم مقام بن سکتا ہے یا بنایا جا سکتا

ہے؟ صاحب ایمان کا مسئلہ یہ نہیں ہے کہ ''علم اللہ'' کی کونسی صورت انسانی علم بن سکتی ہے؟ اس کے بجائے صاحب ایمان کا مسئلہ یہ ہے کہ ''علم اللہ'' کو علیٰ حالہٖ قائم رکھتے ہوئے انسانی شعور کا حصہ کیوں کر بنایا جا سکتا ہے؟ بہ الفاظ دیگر دین وایمان سے محروم انسانیت کو دین وایمان سے کیسے سرفراز کیا جائے؟ دین وایمان وحی شدہ تنزیلات ربانی سے باہر ممکن نہیں ہے تو دین وایمان کا شعور علم بالوحی سے ہی ممکن ہے۔ صاحب ایمان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ قرآن مجید کو پڑھ کر سمجھنے اور سمجھ کر پڑھنے سے محرومی کو اپنا رزق بنائے رکھے یا ایمان پر قائم ہوتے ہوئے قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ غیر قرآن میں تلاش کرے، یا غیر قرآن کو قرآن مجید کا بدل فرض کر سکے۔

۱۱۔ انسانی شعور اپنی حدود کا ادراک نہ کر سکے تو اسے انسانی شعور کہنا ممکن نہیں ہے، انسانی شعور اپنی حدود میں ہی اپنا وظیفہ انجام دے سکتا ہے۔ دین وایمان انسان کے شعوری ادراک میں عقل پر مبنی قضیہ ہے اور نہ عقل کا ساختہ پرداختہ ''تصور'' ہے۔ دین وایمان جن تصورات وتصدیقات پر مشتمل ہے ان کی نسبت یہ امر طے ہے کہ اگر عقل انسانی کی ذاتی تخلیق ہوں تو وہ دین وایمان نہیں ہیں۔ دین وایمان کی نسبت عقل انسانی کا شعوری ادراک ایمانی تصورات وتصدیقات کو بعینہٖ قبول کرنے سے ادنیٰ سا اعراض اختیار کرے یا ایمانی تصورات وتصدیقات کو اپنے ادراک میں نئی تعبیر دے کر تفہیم کی راہ کھولنے کی سعی کرے تو دین وایمان کا وجود ضائع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ منزل من اللہ کلمات وقضایا انسانی شعور کی حدود تفہیم میں واقع ہوتے ہیں، شعور کی حدود تفہیم میں قابل فہم بنانے یا بننے کے لیے انہیں تعبیر نو کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مذہبی ذہن کا یہ ظن وتخمین بلاوجہ اور قطعی بے سبب ہے کہ منزل من اللہ کلمات وقضایا کو شعور کی حدود تفہیم میں واقع ہونے کے لیے تعبیر کی احتیاج ہے، وہ یہ سمجھنے کو تیار ہی نہیں کہ الوہی کلمات وقضایا کی تعبیر ان سے الوہیت کی صفت کو ساقط کر دیتی ہے، اور یہ اتنا بڑا نقصان ہے کہ اس کا ازالہ ممکن نہیں ہے۔ الوہی کلمات وقضایا کی انسانی تعبیر فہم وفراست کے اعتبار سے جس قدر اعلیٰ وارفع معیار کی حامل ہو، الوہیت سے اتنا ہی خالی ہوتی ہے جتنا الوہی کلمات وقضایا انسانی تعبیر ہونے کی صفت سے عاری ہوتے ہیں۔

۱۲۔ فقہی نقطہ نظر سے الوہی متن کی اس انسانی تعبیر کو اعلیٰ وارفع فرض کیا جاتا ہے جو اپنی کلیت میں عملی امکانات کا زیادہ سے زیادہ احصا کرتی ہو۔ منصوص احکام میں 'علت' دریافت کرنے والی قانون ساز ذہنیت عملی امکانات کا احصا کرتے ہوئے ''حکم بذاتہٖ'' سے اس قدر دور ہو جاتی ہے کہ تعبیر سے دریافت شدہ یا وضع شدہ احکام، منزل من اللہ احکام کی طرح دائم الوجوب متصور ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ قانون

میں انسانی تعبیر کی اہمیت اور ضرورت کا انکار ممکن نہیں تاہم مجوزہ حکم میں علت کا اشتراک ایسی شے نہیں جو وضع شدہ حکم میں منصوص حکم کا وجوب پیدا کر سکے۔ تعبیر شدہ یا مبینہ فضائل کی تعبیر جدید سے مراد کسی عبارت کا قابل فہم بیان وضع کرنا ہوتا ہے جیسے کتاب اللہ خود ایک بیان اور تعبیر ہے اس کے موقف یا بیان کو از سر نو تعبیر کرنا یا کتاب اللہ کے بیان کو جدید بیان میں بدلنا ایک ایسا عمل ہے جسے تعبیر شدہ فضائل کی تعبیر کہا جائے گا۔ فقہی ذہن یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اس کا یہ اقدام علم بالوحی کی توسیع ہے، حالانکہ یہ علم بالوحی کی توسیع فقط اسی صورت میں سمجھا جائے گا جب فقہی ذہن کی یہ کاروائی بھی منزل من اللہ وحی متصور ہو۔ بعض غیر محتاط اذہان کا شعور اس سمت کو گیا ہے کہ فقیہ کی فقاہت ''وحی'' کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ ان حضرات کی توجہ غالباً اس طرف نہیں گئی کہ غیر وحی کو وحی سمجھنا ''افترا علی اللہ کذبا'' ہے۔ وحی خداوندی کی ماہیت ایسی ہے اور نہ اس پر ایمان لانا ایسا اقدام ہے کہ جو انسان کو آسانی کے ساتھ اس بے ہودہ موقف کو قبول کرنے دے۔ یہ امر بہر حال طے ہے کہ انسانی علم چاہے علم بالوحی کے موافق ہو یا مخالف وحی نہ ہونے میں بالکل یکساں حیثیت کا حامل ہے۔ وحی شدہ علم کے مقام و مرتبے کا شعور تربیت یافتہ ہو تو یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنے فکری نتائج کی صحت کی سند علم بالوحی سے فراہم کر سکے یا وحی شدہ علم کی صحت کا استناد انسان کے فکری نتائج میں دریافت کرے۔

۱۳۔ ''وحی شدہ علم'' انسانی علم کی تصدیق یا تکذیب کے لیے نازل نہیں کیا گیا اور نہ انسانی علم کا یہ مقام و منصب ہے کہ وہ اپنے معیارِ تصدیق پر علم بالوحی کو پرکھ سکے۔ انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی صحت اسے انسانی علم کے درست ہونے کے مرتبے سے زیادہ اوپر نہیں اٹھا سکتی، وحی خداوندی کی تصدیق کا منصب انسانی علم کے دائرہ کار سے بہت باہر ہے۔ وحی خداوندی کے محتویات کی تصدیق کا اہل نہ ہونا انسانی علم کا استخفاف نہیں ہے اور نہ ہی یہ انسانی علم کے لیے یہ کوئی شرف کی بات ہے کہ وہ علم اللہ کا تصدیق کنندہ بنے۔ ''وحی شدہ علم'' کا انسانی علم کے معیار پر پورا اترنا کوئی نقص نہیں اور نہ پورا نہ اترنا کوئی کمال ہے۔ انسانی علم اور ''وحی شدہ علم'' کے مابین فقط مشترک النوع نسبتوں کی جستجو جاہلانہ طرز عمل متصور نہ ہو تو انسان اور خدا کے مابین ہر نسبت مشترک بن جائے اور خدا تعالیٰ کامل انسان اور انسان ناقص خدا متصور ہونا شروع ہو جائے۔ ''وحی شدہ علم'' کو انسانی علم کے معیار پر درست اور نادرست ہونے کی سند اس وقت دی جاتی ہے جب شعور ایمانی کے فراہم کردہ اقدار کا نظام مراتب کاملاً فنا ہو چکا ہو۔ شعور ایمانی کی عطا کردہ اقدار اور ان کا نظام مراتب ہر صاحب ایمان کے شعور میں ودیعت شدہ ہے۔ شعور ایمانی کی رو سے وحی خداوندی انسانی علم کی

کسی ''صورت'' کا نام نہیں ہے اس کے بجائے یہ وہ ذریعہ علم ہے جس سے انسانی شعور ''علم اللہ'' سے آشنا ہوتا ہے۔ وحی شدہ علم کے مقام و مرتبہ کا شعور ہی وہ اصل الاصول ہے جس کی اساس پر کفر و ایمان کا فیصلہ ہوتا ہے۔ اگر صاحب ایمان یہ سمجھنا شروع کر دے کہ وحی شدہ علم اور اس کے محتویات کا بدل انسانی علم و حکمت میں موجود ہے یا جو نصب العین وحی شدہ علم کے وسیلے سے حیات انسانی میں حقیقت بن سکتا ہے، انسانی علم و حکمت سے بھی وہ قابل الحصول ہے تو کفر و ایمان میں فرق کرنا لایعنی ہے۔

۱۴۔ انسانی علم و دانش کے ارتقا اور نشو و نما کا کوئی اصول اسے ''علم اللہ'' کے قریب تر کر سکتا ہے اور نہ دور تر کر سکتا ہے۔ ''علم اللہ'' اور انسانی علم کے مابین ایسی کوئی نسبت موجود ہی نہیں جس کے سبب یہ فرض کیا جا سکے کہ دونوں میں اشتراک متحقق ہو سکتا ہے۔ متکلمین ''علم اللہ'' کو جس اصول قدم سے ممتاز سمجھتے رہے ہیں وہ اصول کسی اعتبار سے ''علم اللہ'' کا امتیازی وصف متصور نہیں ہو سکتا۔ ''علم بالوحی'' ہی ''علم اللہ'' ہے، قدم و حدوث اور غیاب و شہود کو ''علم اللہ'' کی طرف نا سمجھی کی بنیاد سے منسوب کیا گیا ہے۔ اگر ''علم اللہ'' کے ادراک کا وسیلہ خود ''علم اللہ'' نہ ہو تو متکلمین کی طرح قدم کا انتساب ''علم اللہ'' کی طرف اور حدوث کا انتساب انسانی علم کی طرف کیا جاتا رہے گا اور انسانی شعور حیرت و اضطراب سے قیامت تک نہیں نکل سکے گا۔ ''علم اللہ'' کو متعین کرنے کا ذریعہ ''علم اللہ'' یعنی علم بالوحی ہی ہے۔ انسان علم اللہ کا تعین انسانی علم سے کرنا شروع کرے تو وہ ''علم'' کے بجائے ظن و تخمین اور وہم و خیال سے ایسا کر سکتا ہے، ''علم'' کے دائرے میں ''علم اللہ'' کا تعین فقط علم اللہ یعنی علم بالوحی سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

۱۵۔ جس مقصد کے حصول کے لیے وحی شدہ علم انسان کو عطا کیا گیا ہے، انسانی علم و دانش اپنے عروج کمال تک رسائی حاصل کر چکنے کے بعد بھی اس مقصد کے حصول میں اتنا ہی دور ہو گی جتنا وہ اپنی ناقص ترین صورت میں ہوتی ہے۔ مذہبی ذہن چاہے فقہی ہو یا صوفی، اس حقیقت کو باور کیے بغیر وحی شدہ علم کے بجائے انسانی فہم و فراست سے مقصود بعثت کے حصول کی جدوجہد کرتا ہے۔ جو ذہن علمی مسائل اور علمی نقاط پیدا کرنے کے درپے رہتا ہے اور سمجھتا ہے کہ مقصود بعثت اس ذریعے سے حاصل کر لے گا یقیناً گمراہی و ضلال کی راہ پر ہے۔ انسانی ذہن پیچیدگی اور حیرت میں مبہوت رہنے میں جمالیاتی تسکین و تحسین محسوس کرتا ہے مگر جلد یا بدیر اکتاہٹ کا شکار ہو کر رہتا ہے۔ فقہی اور صوفی ذہن پیچیدگی اور حیرت کی کیفیت کے ذریعے سے پیغمبرانہ تعلیم کے مقاصد حاصل کرنا چاہتا ہے، حیرت ہے کہ وہ یہ سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتا کہ اللہ کا

پسندیدہ انسان ''علم اللہ'' کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ ہدایت اور حصول ہدایت کے لیے متبادل اور متوازی متون وضع کرنا اور تزکیہ اور تطہیر نفس کے لیے متبادل اور متوازی اعمال و افعال کی تشکیل اسی جہالت کا شاخسانہ ہے جو ''علم اللہ'' کو نظر انداز کرنے سے وجود میں آئی ہیں۔ مذہبی ذہن یہ سمجھ رہا ہے کہ علم بالوحی کا متوازی یا متبادل علم انسان کے شعور میں عیاں یا پوشیدہ موجود ہے، اسے فقط منکشف کرنا ہے اور انسان ''علم بالوحی'' سے مستغنی ہو جائے گا۔

۱۶۔ مدعائے بیان یہ ہے کہ اگر ہم یہ سمجھ رہے ہیں کہ قرآن مجید کو پڑھ کر سمجھنے اور سمجھ کر پڑھنے سے محروم ہونا کوئی بات نہیں ہے تو ہمیں اپنے طرز احساس کا جائزہ لینا چاہیئے کہ آیا یہ طرز احساس ایمان اور مقتضیات ایمان کے ساتھ کسی طرح کا تعلق رکھتا ہے؟ قرآن مجید سے محرومی کو دیگر محرومیوں میں شامل کرنا اور اس محرومی پر قانع ہو جانا ایمان اور مقتضیات ایمان کی نفی کے مترادف طرز عمل ہے۔ قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ غیر قرآن سے کرنا اور یہ سمجھنا کہ کسی سطح پر اس محرومی کا ازالہ ہو گیا ہے ایمانی طرز عمل نہیں ہے۔ قرآن مجید کے نزول کی غایت کو غیر قرآن سے حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید سے محرومی کا ازالہ فقط قرآن مجید سے ہی ممکن ہے، غیر قرآن سے اس محرومی کا ازالہ ممکن نہیں ہے چاہے وہ قرآن مجید کا ترجمہ ہی کیوں نہ ہو۔ ہدایت اور حصول ہدایت کے لیے متبادل اور متوازی متون اور متبادل اور متوازی اعمال وضع کرنا چاہے حسن نیت پر ہی کیوں نہ مبنی ہو، ان سے پیغمبر ﷺ کا مقصود بعثت حاصل کرنا نہ صرف ناممکن ہے بلکہ ایسا خیال کرنا بھی ایمان کے بنیادی تقاضوں کے خلاف ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

سنّت اور بدعت

ا۔　　"الدین" مبنی بر وحی ہے، مبنی بر عقل ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ "دین" منزل من اللہ ہے، انسانی غور وفکر کا نتیجہ نہیں ہے۔ انسان کے پاس "وحی" کے علاوہ کوئی ذریعہ، راستہ، واسطہ اور وسیلہ نہیں ہے جس سے وہ "الدین" تک رسائی حاصل کر سکے۔ "الدین" انسان کی عقلی وضع و تشکیل سے خارج ہے ـــ مطلقاً خارج ہے۔ انسان "خدا" کا تصور قائم کر سکتا ہے، اچھائی اور برائی، نیکی اور بدی کو سمجھ سکتا ہے، یہ بھی فیصلہ کر سکتا ہے کہ مجھے ایمان کو قبول کرنا ہے یا نہیں کرنا ہے مگر نہ انسان کے عقل کا وضع کردہ "تصورِ خدا" دین ہے، نہ اچھائی اور برائی کا عقلی ادراک دین ہے، نہ نیکی اور بدی کا وہبی شعور دین ہے، حتی کہ انسان کا یہ شعوری فیصلہ کہ مجھے ایمان قبول کرنا ہے یا نہیں کرنا ہے بھی "دین" نہیں ہے۔ "الدین" فقط منزل من اللہ وحی میں محدود ہے، علم اللہ، علم بالوحی ہے اور کچھ نہیں ہے۔ مذہبی انسان کی متدین فکر "دین" نہیں ہے، متقی انسان کا تقوے پر مبنی طرزِ عمل "دین" نہیں ہے، نیکی کی سوچ نیکی ہے، برائی برائی ہے مگر ان تمام باتوں میں "دین" کسی ایک شے یا ان سب کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔ "دین" فقط اور فقط "حکم اللہ" ہے، امر اللہ ہے، وحی شدہ علم ہے۔ جس علم کا مبدا "وحی" نہیں ہے وہ "الدین" نہیں ہے۔ "عقل" اور "وحی" دو مستقل بالذات ذرائع علم ہیں، ایک ذریعے سے حاصل ہونے والا علم "الدین" ہے اور دوسرے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم "الدین" نہیں ہے۔

۲۔ انسان چاہے نبیؑ ہی کیوں نہ ہو، اسکا جو علم وادراک، انسانی تعلیم وتربیت، انسانی تجربے اور تعامل سے وجود میں آتا ہے یا تشکیل پاتا ہے وہ ''الدین'' نہیں ہے۔ نبیؑ کا وہی علم وادراک ''الدین'' ہے جو منزل من اللہ ہے، جو ''وحی'' کیا گیا ہے، جو اللہ کی طرف سے عطا ہوا ہے۔ جس طرح غیر نبی کی طرف ''وحی'' کے نزول وحصول کا کوئی امکان نہیں ہے، اسی طرح غیر نبی کا علم کسی سطح پر ''الدین'' نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے چاہے اسے اپنے علم کی نسبت من اللہ ہونے کا یقین ہی کیوں نہ ہو۔ انسانی ذہن میں تقوے اور تدین کی بڑی تعظیم ہے، نیک اور صالح انسان کا کردار قابل رشک ہے، مثال پرستی کا نمونہ ہے مگر تعظیم وتقدس کے جذبات کسی حقیقت کی ماہیت کو بدل نہیں سکتے۔ ''علم بالوحی'' کی ماہیت اس علم سے سرتاسر منفرد اور ممتاز ہے جو انسان اپنی معمول کی استعداد علمیہ کو کام میں لا کر حاصل کرتا ہے۔ پاکباز انسانوں کا ذہن پاکی وطہارت کے اعلیٰ ترین معیار کا حامل ہونے کے باوجود ''وحی'' ہے اور نہ ''وحی'' کا متوازی ہو سکتا ہے۔ متدین افراد کا عقل وفکر مبنی بر دین ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے مگر وحی کا مثل ہے اور نہ بدل ہے۔ خود نبی ﷺ کی ذات منزل من اللہ وحی کو اپنے ادراک ذاتی سے ممتاز رکھنے کی مکلف ہے تو ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ ''الدین'' وہ مستقل بالذات فضیلت ہے جو وحی سے باہر کہیں نہیں ہے۔ جہاں کہیں ''دین'' کی استقلالی حیثیت یعنی ''علم بالوحی'' ہونا فنا ہو جائے اسے ''دین'' کے بجائے دین کی دشمنی پر مبنی تصور خیال کرنا ضروری ہے۔ نبی ﷺ کی جس ذمہ داری میں ایمان لانے والے برابر کے شریک ہیں وہ ''الدین'' کو غیر دین سے ممتاز رکھنا اور ان دونوں کے مابین ہر نوع کے التباس کو رفع کرنا ہے۔

۳۔ جب انسان ''الدین'' کو مستقل بالذات فضیلت کی حیثیت سے قبول کر لیتا ہے تو اس کے سوچنے سمجھنے اور کردار واطوار میں واقعتاً تبدیلی آجاتی ہے جو یقیناً بہت اہم اور قابل قدر ہے۔ ''دین'' پر ایمان لانے کے نتیجے میں فکر وعمل میں رونما ہونے والی تبدیلی چاہے انسانی تناظر میں جس قدر عظیم وارفع ہو ''دین'' بہرحال نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ منکر خدا اور ظلم وتعدی میں مبتلا ظالم وجابر انسان کا غور وفکر خدا پر ایمان رکھنے والے اور منصف مزاج انسان کا سا نہیں ہو سکتا۔ صاحب ایمان اور عادل وانصاف پسند انسان کا طرز عمل تعظیم وتقدیس کے قابل ہوتا ہے، قابل رشک ہے، فخر انسانیت ہے مگر ''دین'' نہیں ہے۔ جو تعظیم و تقدیس ''وحی'' کا حق ہے وہ انسانی اقدار میں سے کسی بھی قدر وفضیلت میں پائی جاتی ہے اور نہ دی جا سکتی ہے۔ ''وحی'' اور ''غیر وحی'' کے تعظیم وتقدیس کی حدود میں کوئی اشتراک نہیں ہے، جب انسان وحی اور غیر وحی

کی تعظیم وتقدیس کو ایک شے فرض کرنا شروع کر دیتا ہے تو یہ بات ظلم وزیادتی کی اس انتہا کو چھو لیتی ہے جو ایمان کے جوہر سے انسان کو محروم کر دیتی ہے۔ غیر دین کو ''دین'' فرض کرنا یا سمجھنا دینی اعتبار سے اتنا ہی بڑا ظلم ہے جتنا بڑا ظلم ''دین'' کو غیر دین بنا دینا ہے۔ ہم انسانوں کے ہاتھ میں ''دین'' اور ''غیر دین'' کے مابین فرق وامتیاز کا ایک ہی پیمانہ ہے، ''ما انزل اللّٰہ'' دین ہے اور باقی سب ''غیر دین'' ہے۔ اس کے سوا ''دین'' اور ''غیر دین'' میں فرق وامتیاز کا کوئی پیمانہ یا معیار نہیں ہے۔ مذکورہ معیار کو نظر انداز کرنے سے نہ فقط دین وایمان کا شعور محو ہو جاتا ہے بلکہ کفر والحاد عین دین متصور ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کو یہ واہمہ لاحق ہو چکا ہے کہ احبار ورہبان یعنی علما ومشائخ کے وضع کردہ احکام وفتاویٰ اور اقوال وافعال دین ہیں، دین کا حصہ ہیں، دین کی مثل ہیں یا دین کا بدل ہیں وہ نہ صرف غلط فہمی میں مبتلا ہیں بلکہ شدید ترین گمراہی کا شکار ہیں۔ ''الدین'' احبار ورہبان کے افکار واحوال کا نام ہے اور نہ ان کے عادات واطوار کا نام ہے۔ دین نبی ﷺ پر ''وحی'' کیا جاتا ہے، وحی پر مبنی علم ہے جو انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ ''دین'' نبی ﷺ کی ذات کے سوا کہیں سے میسر نہیں آتا۔

۴۔ مذکورہ بالا مقدمات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم ''سنت'' اور ''بدعت'' کے حقیقی مدلول کے تعین کی جانب متوجہ ہوتے ہیں۔ کسی کلمے کا لغوی اور اصطلاحی مدلول عین یک دیگر کبھی نہیں ہوتا۔ سنت اور بدعت دین میں بطور مصطلحات استعمال ہوئے ہیں لہٰذا ان دونوں کا مدلول لغت کے بجائے ان کے اصطلاحی مفہوم میں مضمر ہے۔ لغت کے وسیلے سے اصطلاح اور اصطلاح کے وسیلے سے لغوی معنی پر اصرار کرنا نہ صرف غیر علمی رویہ ہے بلکہ جہالت پر اڑے رہنے کا طرز عمل ہے۔

۵۔ ''سنت'' ایک دینی اصطلاح ہے، اس کا ایک مفہوم ہے جو اس مدلول کی نشاندہی کرتا ہے جو دین کے دائرہ تفہیم سے تعلق رکھتا ہے۔ مدارس میں مروجہ علوم میں اس لفظ کا ایک استعمال وہ ہے جو علم فقہ میں آیا ہے۔ سنت کا فقہی مفہوم وہ نہیں ہے جو اس لفظ کا دینی مفہوم ہے۔ اسی طرح ''بدعت'' کا دینی مفہوم اور ہے اور فقہی مفہوم بالکل دوسری شے ہے۔ فقہ میں ''سنت'' اس دینی مطالبہ عمل کا نام ہے جو ''فرض'' سے کم اور ''مباح'' سے زیادہ درجے کے تقاضائے تعمیل کا حامل ہو۔ فقہی نقطہ نظر سے ''سنت'' کی حیثیت ایسی ہے جس کو اختیار کرنا ''پسندیدہ'' اور ترک کرنا ''ناپسندیدہ'' ہے۔ فقہی تناظر میں فرض یا واجب سے پیدا ہونے والا مطالبہ عمل انسان کے دائرہ اختیار کو سلب کر لیتا ہے، چنانچہ فرض وواجب کسی حالت میں ترک کیے جاسکتے ہیں

اور نہ ان کا ترک کرنا فقط پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے تک محدود ہے بلکہ مستوجب سزا ہے۔ فقہی نظام مدارج میں ''سنت'' کو فرض و واجب کا درجہ حاصل ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ تاہم ''سنت'' دینی اعتبار سے ایسی شے نہیں ہے جس پر نفس ایمان یا نفس دین پورے کا پورا قائم نہ ہو۔ ''سنت'' کے بارے میں علمائے فقہ کا موقف بالکل واضح ہے کہ یہ اصلاً نبی ﷺ کی طرف منسوب ہے اور الوہی یا دینی مطالبہ نہیں ہے۔ چنانچہ ''سنت'' کا تارک ان کی نظر میں اتنا معصیت کار نہیں ہے جتنا فرض کا تارک ہے، نہیں، فرض کا منکر ''کافر'' ہے، سنت کا منکر کافر نہیں ہے۔ فقہ کے تصورِ دین میں ''سنت'' دین کے بنیادی مطالبات میں شامل نہیں ہے، ''سنت'' ان کے نزدیک دین کا نمائشی مطالبہ ہے۔ دین کا اصلی اور حقیقی مطالبہ ''سنت'' کے بغیر نہ صرف پورا ہو جاتا ہے بلکہ ''سنت'' کو درخور اعتناء کیے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، گویا فقہی معنی میں سنت ''ضروریات دین'' کے بجائے ''تحسینیات دین'' میں سے ہے۔

۶۔ فقہی نقطہ نظر سے ''قرآن مجید'' جس طرح اصلاً منسوب الی اللہ ہے اسی طرح ''سنت'' اصلاً منسوب الی الرسول ہے۔ نبی ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو فقہ میں ''سنت'' سمجھا جاتا ہے اور اسی نسبت سے ''سنت'' کلام اللہ کے مقابلے میں درجے کے اعتبار سے نہ صرف کم اور خفیف ''امر دین'' ہے بلکہ اس کے ''امر دین'' ہونے کو قبول کرنے میں تکلف نمایاں ہے۔ اگرچہ ''سنت'' فقہی اعتبار سے مبنی بر ''وحی'' ہے تاہم یہ ''غیر متلو'' ہے اور ''غیر متلو وحی'' ہونے کی وجہ سے قرآن مجید کا سا مقام و مرتبہ نہیں رکھتی۔ ''دین'' کا جو تصور قانونی ذہن نے وضع کر رکھا ہے اس کی رو سے ''کتاب'' اور ''سنت'' میں نہ فقط مدارج کا تفاوت ہے بلکہ دونوں سے حاصل ہونے والا ''امرِ دین'' بھی یکساں نوعیت کا نہیں ہے۔ اللہ کے نبی ﷺ کی سنت کو اللہ کے کلام سے جدا فرض کرنے اور اس سے حاصل ہونے والے علم و ایقان اور مطالبہ تعمیل کو اس درجے سے کم تر سمجھنے کی اصل وجہ فقہ کا نقص فہم ہے۔ فقہی ذہن نے ہر شے کی قدر و منزلت کا تصور قانون کے نظام مدارج سے حاصل کرنا ہوتا ہے جس کی مجبوری یہ ہے کہ ''علم اللہ'' قانونی نظام مدارج کا موضوع بن کر رہ جاتا ہے اور اہل ایمان کے لیے اس علمی مفاد کا حامل نہیں رہتا جو نبی ﷺ کو حاصل ہوتا ہے۔ ''علم بالوحی'' سے جو علمی مفاد نبی ﷺ کو حاصل ہوتا ہے وہ بعینہ صاحب ایمان کو میسر نہ ہو تو ایمان کا دعویٰ ہوائے نفس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

۷۔ دینی معنی میں ''سنت'' کا مقام و مرتبہ اس سے بہت بلند ہے جو فقہ میں بیان ہوا ہے۔ دینی معنی میں ''سنت'' کے بغیر ''دین'' کے قابل عمل ہونے کا تصور ممکن ہی نہیں ہے۔ ''کتاب اللّٰہ و سنة نبیه''

کی ترکیب سے اگر کسی کو یہ واہمہ لاحق ہوا ہے کہ "سنة نبيه" کا مقام "کتاب اللہ" سے کم ہے یا "کتاب اللہ" سنت کے بغیر قابل عمل ہے یا دینی اعتبار سے "الکتاب" مستقل بالذات شے ہے جو "سنت" کے بغیر قابل فہم ہے تو وہ یقیناً غلط فہمی اور شدید ترین گمراہی میں مبتلا ہے۔ "الکتاب" جس طرح "منزل من اللہ" ہے بالکل اسی طرح "سنت" بھی منزل من اللہ ہے۔ کتاب کو سنت سے اور سنت کو کتاب سے جدا کیا جا سکتا ہے اور نہ جدا ہیں۔ جس طرح "کتاب اللہ" کے بغیر "سنت" دین نہیں ہے اسی طرح "سنت" کے بغیر "کتاب اللہ" قابل عمل ہے اور نہ "دین" ہے۔ کتاب اللہ "علم" ہے تو "سنت" عمل ہے، اسی علم کی تعمیلی ہیئت ہے جو کتاب اللہ میں بیان ہوا ہے، اس تعمیلی ہیئت کے سوا "حکم اللہ" کی ادائیگی کی صورت ہے اور نہ امکان ہے۔ کتاب اللہ میں اقیموا الصلوٰۃ ہے، اس کی تعمیلی ہیئت (قبلہ رخ ہونا، تکبیر تحریمہ، قیام، رکوع، سجود، تشہد اور سلام) "سنت" ہے۔ یہ تعمیلی ہیئت (structure)of (performance) اسی طرح منزل من اللہ ہے جس طرح "کتاب اللہ" منزل من اللہ ہے۔ دونوں علم بالوحی ہیں، دونوں منزل من اللہ ہیں، دونوں "نفس دین" ہیں، "دین" انہی دو سے تشکیل پاتا ہے، وجود میں آتا ہے۔ ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کیا جا سکتا ہے مگر یہ محمد رسول اللہ ﷺ کا "دین" نہیں ہے، یہ مذموم بدعت ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا "فانی ترکت فیکم ماان اخذتم به لن تضلوا بعده: کتاب الله و سنة نبيه، الا هل بلغت .... اللهم فاشهد. "کتاب اللہ" اور نبی ﷺ کی سنت قابل تقسیم ثنویت کے حامل ایک دوسرے سے ممتاز اور منفرد امور نہیں ہیں، ایک ہی شے ہیں۔ سنت "نبی اللہ" کے ادراک ذاتی کا فیصلہ نہیں ہے۔ "نبی اللہ" کے ادراک ذاتی پر مبنی فیصلہ "اللہ کا دین" کبھی نہیں ہوتا، "دین" نبی اللہ پر وحی کیا جاتا ہے۔ "سنت" دین کا تکمیلی حصہ نہیں بلکہ نفس دین ہے۔

۸۔ مذہبی ذہن کا فہم دین حیران کن ہے، جس کی رو سے "سنت" پر عمل کرنا دین کی تکمیلی فضیلت ہے اور اصلی فضیلت نہیں ہے۔ تکمیلی فضائل نوعیت کے اعتبار سے "اصلی فضائل" میں شامل ہوتے ہیں اور نہ ان کا درجہ حاصل کر سکتے ہیں۔ "سنت" فقہا کے نزدیک "دین" میں تکمیلی فضیلت ہونے کی وجہ سے جس درجے کا عمل دین متصور ہوتی ہے، وہ کسی لحاظ سے بھی "الوہی حکم" نہیں قرار پاتی۔ اگر مذہبی ذہن کی غلط فہمی کی وجوہات دریافت کرنے کی کوشش کی جائے تو پتہ چلے گا کہ غلط فہمی کی جڑ "سنت" کے لفظ کو اصطلاح کے بجائے لغوی معنی میں قبول کرنا ہے۔ "دین" میں "سنت" ایک اصطلاح ہے جیسے "الصلوٰۃ" ایک دینی اصطلاح ہے۔ بعض بدعتی اذہان نے "الصلوٰۃ" کے اصطلاحی مدلول کو لغوی مفہوم سے متعین کرنے کی سعی کی

ہے، جو نہ صرف بدعت ہے بلکہ علمی اعتبار سے انتہائی پست خیالی ہے۔ اصطلاح کا مدلول لغت سے متعین نہیں ہوتا، اس کے لیے ہمیشہ شارع یا واضع کی طرف رجوع کرنا ہوتا ہے۔ اسی طرح فقہا نے ''سنت'' کے اصطلاح کے بجائے لغوی معنی کو پیش نظر رکھا تو ''دین'' کا پورا تصور انہیں از سرِ نو وضع کرنا پڑا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسانی غور وفکر بھی الوہی ہدایت کے نہ صرف قریب تر کوئی شے متصور ہونا شروع ہو گیا بلکہ الوہی اور انسانی ہدایت عین یک دیگر ہو گئے۔

۹۔ جس تعلیلی ہیئت کے بغیر دینی اعمال ''دینی'' متصور نہیں ہو سکتے وہ تعلیلی ہیئت ''توقیفی'' ہے اور وضعی نہیں ہے۔ اسے وحی غیر متلو بھی کہا جاتا ہے، وہ ''سنت'' ہے۔ ''نبی اللہ'' کی سنت ''نبی ﷺ'' کا ذاتی اجتہاد نہیں ہے، منزل من اللہ ہے، نا قابل تغیر وتبدل ہے۔ ''نبی ﷺ'' کے ذاتی ارادے پر مبنی عمل اور شے ہے اور اللہ کے نبیؐ کی سنت بالکل دوسری شے ہے۔ ''نبی ﷺ'' کی سنت ''نبی ﷺ'' کے ذاتی ارادے پر مبنی ہونے کے بجائے وحی پر منحصر ہوتی ہے۔ تحویل قبلہ سے ہی عیاں ہے کہ ''نبی ﷺ '' کی سنت، ''نبی ﷺ'' کے ذاتی ارادے پر مبنی عمل نہیں ہے اور نہ ''نبی ﷺ'' کے ذاتی ارادے پر مبنی عمل دین میں ''سنت'' ہوتا ہے۔ اگر نبی ﷺ کی ذاتی پسند و ناپسند پر امر دین منحصر ہوتا تو تحویل قبلہ کے لیے آپ ﷺ آسمان سے نزول وحی کا بے چینی سے انتظار نہ فرماتے۔ قبلہ رخ ہونا ایک عمل ہے، ''سنت'' ہے۔ ''سنت'' نبی ﷺ کے عمل کی صفت ہے، نبی ﷺ کا وہ عمل ''سنت'' ہے جو نہ فقط حکماً بلکہ عملاً بھی مبنی بر وحی ہو۔ نبی ﷺ کا جو عمل مبنی بر وحی نہیں ہے وہ ''سنت'' نہیں ہے۔

۱۰۔ فقہاء نے نبی ﷺ کے وحی شدہ عمل کو غیر وحی شدہ عمل سے ممتاز نہیں کیا تو ''سنت'' کے دینی معنی کو انہیں مکمل طور پر نظر انداز کرنا پڑا اور ''سنت'' کا ایک ایسا مفہوم انہیں وضع کرنا پڑا جو ''توقیفی'' کے بجائے کاملاً عقلی اور واقعتاً وضعی تھا۔ فقہا نے اس بات کی جانب توجہ نہیں دی کہ ''دین'' سرتا سر مبنی بر وحی ہے عقلی اور وضعی امور کو اس میں دخل نہیں ہو سکتا۔ ''دین'' عقل کی وضعیات پر مشتمل متصور ہونے لگے تو ''توقیفات'' لایعنی ہو کر رہ جائیں۔ ''عقل'' اور ''وحی'' کی حدود میں جس قدر التباس بڑھتا چلا جاتا ہے اسی قدر ''توقیفات'' وضعیات میں اور ''وضعیات'' توقیفات میں ڈھلتی چلی جاتی ہیں۔ وحی اور عقل کی حدود میں کہیں توارد نہیں ہے اور نہ عقل اور وحی میں ایک آدھا یا چند امور مشترک ہیں۔ وحی اور عقل کے مابین مشتبہات نہیں ہیں جن کہ سے بچنا ضروری ہو، ''وحی'' عقل نہیں ہے اور عقل ''وحی'' نہیں ہے۔

۱۱۔ فقہا نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو ''سنت'' کے زمرے میں شامل کرنا

چاہتے ہیں، جس کی وجہ سے ''سنت'' کے نفس دین ہونے سے انہیں دست بردار ہونا پڑا، حیرت یہ ہے کہ انہوں نے اسے قبول کرلیا ہے۔ فقہا کے ہاں اوامر ونواہی کی فہرست تیار کرنا اس قدر اہمیت اختیار کر چکا ہے کہ خود نبی ﷺ کی شدید ترین تاکید بھی ان کی راہ میں رکاوٹ نہ بن سکی۔ کتاب وسنت ہی وہ عروۃ الوثقیٰ ہے جو ضلالت وعصیان سے محفوظ رہنے کی ضمانت ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ''سنت'' نبی ﷺ کا ایک ایسا عمل یا طرز عمل سمجھا جائے جسے ترک کرنا ''دین'' میں کسی بنیادی نقصان کا باعث نہ ہو؟ نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کا محبوب ترین ہونا اس امت کا وہ طرزِ احساس ہے جسے قانون سازی مضبوط کرسکتی ہے اور نہ نقصان پہنچاسکتی ہے۔ نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کی حیثیت اس امت مرحومہ میں غالب قوم کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کی نہیں ہے جو مغلوب قوم کا نفسیاتی عارضہ بن کر ان کے تہذیبی لاشعور میں بیٹھ جاتا ہے۔ قانون سازی کے ذریعے مغلوب ومفتوح قوم میں ان عادات واطوار اور شمائل و خصائل کو نافذ کیا جاتا ہے جو غالب قوم اپنے لیے بہتر خیال کرتی ہے۔ ملت اسلامیہ کا تعلق نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل سے مجبوری ومقہوری کا ہے اور نہ نفسیاتی عارضے کا ہے۔ نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل سے ملت اسلامیہ کا ربط وتعلق والہانہ عشق ومحبت کا ہے جو ظاہر ہے قانون سے جواز کی سند لینے کا متحمل ہے اور نہ محتاج ہے۔

۱۲۔ نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل مبنی بر وحی ہوتے تو لازماً ''توقیفات'' میں شامل ہوتے اور اگر ''توقیفات'' ہوتے تو نہ صرف واجب التعمیل ہوتے بلکہ متبادل عادات واطوار اور شمائل و خصائل ایماناً نہ صرف ناقابل قبول ہوتے بلکہ حرام ہوتے۔ ''توقیفات'' ہر حال میں واجب التعمیل ہوتی ہیں، ان کا متبادل ممکن نہیں ہوتا، ان کا متبادل فقط ناپسندیدہ نہیں ہوتا بلکہ مطلقاً حرام ہوتا ہے۔ الصلوٰۃ کی تعمیلی ہیئت توقیفی ہے، اس کا متبادل نہ صرف ناممکن ہے بلکہ مطلقاً حرام ہے۔ ختنہ سے لے کر قبر میں اتارنے تک تمام اعمال ''توقیفات'' ہیں جو اس امت میں متعین اور مروج ہیں جن کا بدل نہ صرف ناممکن ہے بلکہ حرام ہے۔ مسلم معاشرت میں توقیفی امور کا بدل یا مثل کبھی مقبول نہیں ہوسکا اور نہ آیندہ ممکن ہے۔ تمام توقیفات ''سنت'' ہیں، منزل من اللہ ہیں، عقلی اختراعات نہیں ہیں، نبی ﷺ کے ذاتی اجتہادات نہیں ہیں۔ ان کا مبدا قریش کی تہذیبی روایات نہیں ہیں اور نہ ہی یہ قریش کی تہذیبی روایات میں سے عقلی ادراک پر مبنی انتخاب ہے۔ عقلی ادراک پر مبنی انتخاب کبھی ''توقیفی'' نہیں ہوتا اور ''توقیفات'' کبھی عقلی ادراک پر مبنی نہیں

ہوتے۔ توقیفات دائماً منزل من اللہ ہوتے ہیں، وحی ہوتے ہیں اور وحی نبی ﷺ کا ادراک ذاتی نہیں ہے۔ ''سنت'' نبی ﷺ کے ان اعمال کو نہیں کہا جاتا جو ''وحی'' نہیں ہیں۔

۱۳۔ ''دین'' فقط ''کتاب وسنت'' ہے، کتاب وسنت کے سوا ''دین'' کسی شے کا نام نہیں ہے۔ جس طرح ''کتاب'' عقلی ادراک کی جدوجہد کا نتیجہ نہیں ہے، اسی طرح ''سنت'' کا وجود بھی عقلی ادراک کی انسانی جدوجہد کا نتیجہ نہیں ہے۔ اطراف واکناف عالم میں جہاں کہیں دین اسلام پہنچا ہے یا اب موجود ہے یا پہنچ رہا ہے ''کتاب وسنت'' کی ہی صورت میں ہی پہنچا ہے اور موجود ہے۔ ''کتاب اللہ'' کی ترتیب تلاوت سے لیکر احرام باندھنے، سر کے بال کٹوانے یا مونڈوانے تک کی تمام ''سنن'' شعار اسلام اور نفس دین ہیں۔ شعار اسلام اور نفس دین اگر انسان کے ادراک عقلی کی جدوجہد کا نتیجہ ہوتے یا قریش مکہ کی مذہبی یا تہذیبی روایت کا تسلسل ہوتے تو اطراف واکناف عالم میں انہیں علیٰ حالہ قائم رکھا جاتا نہ قبول کیا جاتا۔ نبی ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل تمام مسلم معاشروں میں اپنے اسی حوالے سے مرغوب ومحبوب ہیں، ان کی اہمیت اور افادیت کے لیے یہی حوالہ ہی بہت ہے۔ نبی علیہ السلام کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل شعار اسلام اور نفس دین ہوتے تو جس طرح ''نماز'' اپنی تعمیلی ہیئت کے بغیر ممکن نہیں ہے بالکل اسی طرح آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کے علاوہ تمام عادات واطوار اور شمائل وخصائل حرام ہوتے۔ یہ بات کبھی نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ ''سنت'' کے دینی معنی سے آپ ﷺ کے شمائل وخصائل اور عادات واطوار کو باہر رکھنا یا کرنا ہمارا مقصود نہیں ہے، ہمارا مدعا فقط اتنا ہے کہ دین میں جسے ''سنت'' کہا جاتا ہے آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل اس میں شامل نہیں ہیں۔ ''کتاب اللہ'' اور ''سنت رسول ﷺ'' دونوں من جانب اللہ ہیں، منزل من اللہ ہیں، وحی ہیں۔ اعرابی کا ''لا ازید علیہ و لا انقص'' کہنا بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے۔ کتب احادیث میں پیغمبر علیہ السلام کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو بالاہتمام بیان کیا گیا ہے مگر ان کے واجب التعمیل ہونے پر اصرار کہیں نہیں کیا گیا ہے۔ ''دین'' کے واجب التعمیل ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے اور نہ اس کا ثبوت پیش کرنا ایمانی طرز عمل ہے۔

۱۴۔ جذباتی تقاریر کے زور پر ''دین'' کو غیر دین اور غیر دین کو ''دین'' بنانے پر مصر مذہبی مقرر عوام کے جذبات کو مشتعل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اسے اپنا کارنامہ گردانتا ہے۔ وہ یہ نہیں سمجھتا کہ جذبات کا غیر فطری اشتعال غیر دین کو ''دین'' نہیں بنا سکتا۔ نبی علیہ السلام کی ذات گرامی اہل ایمان کی نظر

میں جس تعظیم وتوقیر کی حامل ہے، اشتعال گزیدہ جذبات اس کے شایان شان نہیں ہیں۔ ''ایمان'' کا مدلول اپنی ہستی کے جوہر میں جس مرکز ثقل سے اعتبار یافتہ ہوتا ہے وہ آپ ﷺ کی غیر مشروط اطاعت واتباع ہے۔ یہ اسی غیر مشروط اطاعت واتباع کا تقاضا ہے کہ جس کو آپ ﷺ نے ''دین'' بتایا ہے اسے ہی ''دین'' سمجھا جائے اور اسے ہی ''دین'' مانا جائے۔ مذہبی جذبات کا غیر فطری اشتعال قابل تحسین ہوسکتا ہے مگر اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا تخیلاتی خاکہ ''دین'' نہیں بن سکتا۔ خطابت کی شعلہ بیانی میں بے سروپا باتیں بلا تردد بیان کرنا اور اسے ''دین'' خیال کرنا بذات خود مذہبی جذبات کے اشتعال پر مبنی نامناسب رویہ ہے۔ ''ایمان'' جذبے سے عاری طرز احساس اور طرز عمل کا نام نہیں ہے مگر ایسے جذبے کو بھی ایمان نہیں کہا جاسکتا جو شعور کے دوسرے اہم پہلوؤں یعنی ارادے اور ادراک کو بالکل نظر انداز کردے۔ پیغمبر علیہ السلام کی ذات کے علوِ مرتبت کے سامنے فقط جذبات سے تشکیل پانے والے رویے گستاخی بھی بن سکتے ہیں اور ہمیں یہ بات بہرحال نظر انداز نہیں کرنی چاہیے:

ع نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید این جا

۱۵۔ پیغمبر علیہ السلام کے لیے ''ایمان'' جس نوع کی تعظیم کا تقاضا کرتا ہے وہ عقلی خیال آرائی سے کبھی میسر نہیں آسکتی۔ یہ اسی تعظیم کا تقاضا ہے کہ عقل کو دین یا وحی کے سامنے قربان کرنا ضروری ہے۔ نبی ﷺ سے محبت کا دعویٰ کرنا اور بات ہے اور آپ کے لائے ہوئے ''دین'' کو غیر مشروط اطاعت واتباع کے ساتھ قبول کرنا بالکل دوسری بات ہے۔ ''سنت'' کا انتساب رسول اللہ ﷺ کی طرف بالکل اسی طرح ہے جیسے پورے دین اسلام کا انتساب آپ ﷺ کی طرف ہے۔ دین اسلام کی حقانیت کا پہلا اور آخری حوالہ فقط نبی ﷺ کی ذات والا صفات ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ دونوں کا دارومدار آپ ﷺ کی زبان مقدس پر ہے۔ اگر کتاب وسنت کے مدلول کا تعین آپ علیہ السلام کے علاوہ کسی اور کی زبان پر فرض کیا جائے تو یہ نفس ایمان کی نفی ہے۔ آپ علیہ السلام نے اپنے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو ''دین'' میں شامل نہیں فرمایا تو کیا احبار ورہبان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان کو ''دین'' میں شامل کرلیں؟

۱۶۔ آپ ﷺ نے اپنے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو کبھی ''سنت'' بتایا اور نہ کبھی آپ ﷺ نے اپنے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کی تعلیم کو ''دین'' یا ''کتاب وسنت'' کا جزو بتایا ہے۔ اگر آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو دینی معنی میں ''سنت'' سمجھا گیا ہوتا تو آپ ﷺ کے

عادات واطوار اور شمائل وخصائل بھی اسی طرح سے واجب التعمیل ہوتے جیسے کہ کتاب وسنت واجب التعمیل ہیں۔ ''دین'' کی تبلیغ واشاعت آپ ﷺ کا فرض ہے، اسے آپ ﷺ کبھی نظرانداز نہیں کر سکتے، آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل نفسِ دین ہوتے تو ان کی تبلیغ واشاعت بھی آپ ﷺ کے فرائض نبوت میں شامل ہوتی اور آپ ﷺ ان کی تبلیغ بھی بالکل اسی طرح فرماتے جیسے امور دین کی فرمایا کرتے تھے۔ ''دین'' یا ''کتاب وسنت'' کو کسی حالت میں بھی ترک نہیں کیا جا سکتا، اس کی جگہ کوئی دوسرا طرزِ عمل اختیار نہیں کیا جا سکتا اور اگر کوئی یہ جسارت کرتا ہے تو جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس کا یہ طرزِ عمل ہمیشہ سے امت میں مردود متصور ہوتا آیا ہے اور آیندہ بھی مردود ہی متصور ہوگا۔ ایسا کوئی طرزِ عمل جو ''سنت'' کا استبدال قرار پائے اصلاً وہی ''بدعت'' ہے۔ سنت اور بدعت ایک دوسرے کی نفی اسی معنی میں ہے کہ ''دین'' منزل من اللہ ہے اور عقل کا زائیدہ نہیں ہے۔ آپ ﷺ نے کبھی اپنے عادات واطوار اور شمائل وخصائل کو اختیار کرنے کا حکم نہیں دیا، یہ تصور بذاتِ خود ''بدعت'' ہے کہ آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل ''سنت'' ہیں۔ جس طرح قرآن مجید ''کتاب اللہ'' ہے اسی طرح ''سنت'' بھی درحقیقت ''سنت اللہ'' ہے جس میں تبدیلی کا کوئی امکان نہیں ہے۔ کتاب اللہ کا بنیادی حوالہ نبی ﷺ ہیں اور ''سنت اللہ'' کا بنیادی حوالہ بھی آپ ﷺ ہیں۔ آپ ﷺ کے ذاتی ادراک کو کتاب اللہ میں کوئی دخل ہے اور نہ ''سنت اللہ'' میں ذاتی یا شخصی پسند وناپسند کو دخل ہے۔ آپ ﷺ کے عادات واطوار اور شمائل وخصائل ''وحی'' نہیں ہیں۔ آپ ﷺ کا ذاتی ادراک، شخصی ارادہ اور انفرادی پسند وناپسند خالصتاً انسانی افعال ہیں اور الوہی نہیں ہیں۔

۱۷۔ ''دین'' میں جسے سنت کہا جاتا ہے وہ عقل کا وضع کردہ ''عمل'' ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ''دین'' میں جسے ''سنت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ فقط منزل من اللہ ''عمل'' ہے یا الوہی حکم کی وہ تعمیلی ہیئت ہے جسے خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے نبی ﷺ کے ذریعے سے تعلیم فرمایا ہے۔ آپ ﷺ کے جن اعمال کا مبداوحی خداوندی نہیں ہے، وہ ''سنت'' نہیں ہیں، آپ ﷺ کے ایسے اعمال کو ''سنت'' قرار دینا جن کا مبداوحی نہیں ہے دین میں ''بدعت'' ہے۔ سنت اور بدعت میں بنیادی فرق ہی یہ ہے کہ نبی ﷺ کے ''وحی شدہ'' اعمال سنت ہیں اور غیر وحی شدہ اعمال سنت نہیں ہیں۔ غیر وحی شدہ عمل چاہے نبی ﷺ کا ہو یا غیر نبی کا، اسے سنت قرار دینا یا اسے ''دین'' میں شامل کرنا یا سمجھنا ''بدعت'' ہے۔ ''سنت'' کو ''بدعت'' نہیں بنایا جا سکتا بالکل اسی طرح جیسے ''بدعت'' کو ''سنت'' قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بدعت

۱۸۔ ''بدعت'' کا متعارف مذہبی مفہوم نیا خیال، نیا عمل اور نیا طرز عمل یا نیا طرز احساس ہے۔ سنجیدہ مذہبی اذہان کے نزدیک ''بدعت'' ایسے جدید خیال، عمل یا طرز عمل اور طرز احساس کو کہا جاتا ہے جو ''ادلہ اربعہ'' سے ثابت نہ ہو۔ گویا جس عمل، طرز عمل اور طرز احساس کو قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے ثابت نہ کیا جا سکے وہ ''بدعت'' ہے۔ ''بدعت'' کا مذکورہ مفہوم عام ہے اور مذہبی حلقوں میں بہت زیادہ متعارف ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے ذریعے سے ہر فرقہ اپنے علاوہ باقی تمام فرقوں میں بدعت کو موجود پاتا ہے اور اپنے علاوہ ہر فرقے کو اس کا مصداق دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ ہر فرقہ دوسرے فرقے کے مقابلے میں خود کو ''ناجی'' اور ہدایت یافتہ سمجھتا ہے اور مخالف فرقے کے بدعتی ہونے کی وجہ سے اسے جہنمی سمجھتا ہے۔ ''بدعت'' کا یہ متعارف مفہوم ایسا ہے کہ اس کی رو سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے ساتھ ہی ''بدعات'' کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ چل نکلا ہے جو آج تک جاری ہے اور قیامت تک جاری رہے گا۔ ''بدعت'' کے اس معنی کی رو سے خلافت راشدہ اور مابعد کے تمام ادوار بدعت و ضلالت کا مظہر بن کر رہ جاتے ہیں۔ خلافت راشدہ کے اقدام کو ''دین'' میں شامل فرض کرنے والے صحابہ کرام کے دور کو چھوڑ کر باقی تمام مظاہرہ کو کفر و ضلالت فرض کرتے چلے آئے ہیں۔

۱۹۔ کم ذہنی استعداد والا مذہبی گروہ، چونکہ اپنے آپ کو علم و دانش سے نہ صرف دور رکھتا ہے بلکہ

افہام و تفہیم کے روادار انسان کو اپنا اور دین کا دشمن سمجھتا ہے، عددی کثرت کے باوجود انہیں ان کے حال پر چھوڑنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ وہ مذہبی گروہ جو مذکورہ ماقبل گروہ سے نسبتاً بہتر ذہنی صلاحیت کا حامل ہے، باوجودیکہ پہلے گروہ کو قائم اور برقرار رکھنے میں ان کا بڑا ہاتھ ہے، ان کے نزدیک ''بدعت'' کی تعریف وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ ''بدعت'' سنجیدہ مذہبی طبقے کے نزدیک اس عمل یا طرز عمل کا نام ہے جو ''ادلہ اربعہ'' سے ثابت نہ ہو یا ایسا طرز عمل ہے جس کی اساس ''ادلہ اربعہ'' سے باہر ہو۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس تعریف کی رو سے کوئی عمل ''بدعت'' ہے اور نہ آیندہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ عقلی جواز یا عقلی اعتبار یعنی ''قیاس'' کو فقہ میں جو حیثیت حاصل ہے اس کے پیش نظر یہ بات طے ہے کہ کسی نئے عمل یا نئے طرزِ عمل کا عقلی جواز فراہم کر دیا جائے تو وہ ''بدعت'' کے زمرے سے خارج ہو جائے گا۔ جس طرح ''سنت'' کا تعین عقل سے ممکن نہیں بالکل اسی طرح بدعت کا مفہوم بھی انسانی تخیلات کا مرہون منت نہیں ہے۔ ''سنت'' اور ''بدعت'' دونوں اپنے دینی مفہوم کے اعتبار سے اصطلاحی مدلول رکھتے ہیں، ان کا لغوی معنی حقیقی مدلول تک رسائی میں معاون نہیں ہو سکتا۔ سنت کا مبدا ''وحی'' ہے اور بدعت کا مبدا ''عقل'' ہے۔ مگر دینی اعتبار سے ہر وہ تصور یا عمل بدعت نہیں ہے جس کا مبتدع عقل ہو، دینی اعتبار سے عقل کی وہ مبتدعات مذموم و مردود ہیں جو وحی یا وحی کا استبدال بن جائیں۔

۲۰۔ احبار و رہبان یا علما و مشائخ کا کوئی طرز عمل ''سنت'' ہے اور نہ ''بدعت'' ہے، ان کے کسی عمل یا طرزِ عمل سے ''دین'' وابستہ ہے اور نہ ان کا کوئی ذاتی عمل یا طرز عمل ''دین'' ہے۔ علما و مشائخ ''دین'' کے محافظ ہیں، ناقل ہیں، راوی ہیں، ان کی اس حیثیت کو چاہے نیک نیتی سے ہی کیوں نہ نظر انداز کیا جائے، بدعت وجود میں آ جائے گی۔ علما و مشائخ کے عمل اور طرز عمل کو دین سمجھنا وہ روش یا طرز عمل ہے جو ''دین'' میں کبھی پسندیدہ نہیں رہا الٹا مطعون سمجھا گیا ہے، اس لیے کہ یہ روش دین کو ''غیر دین'' بنا دیتی ہے۔ عدی بن حاتمؓ سے نبی ﷺ نے فرمایا ''ما اعبدوھم ولکن احلوا لھم الحرام فأطاعوھم و حرموا علیھم الحلال فأطاعوھم'' احبار و رہبان یا علما و مشائخ کی یہ روش اور ان کے پیروکاروں کا یہ طرز عمل ''بدعت'' ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ''بدعت'' علما و مشائخ سے جاری ہو یا مریدین و معتقدین سے، ''دین'' میں بہر حال مردود ہے۔ علما و مشائخ کے کسی طرز عمل کو محض اس لیے قبول کر لینا کہ چونکہ وہ ''احبار و رہبان'' ہیں اور یہ نہ دیکھنا کہ ان کی بتائی ہوئی بات اللہ کا بتایا ہوا ''دین'' ہے کہ نہیں ہے، ان کی عبادت سے کم کوئی شے

نہیں ہے۔ علما و مشائخ جب غیر دین کو ''دین'' اور دین کو ''غیر دین'' بنا دیں اور ان کی اس بات کو قبول کر لیا جائے تو یہی طرز عمل یا روش ''دین'' میں ''بدعت'' کہلاتی ہے اور یہ خلافِ سنت ہی نہیں ہے بلکہ انکار سنت بھی ہے۔ عامۃ الناس اور علما و مشائخ کا نصب العین اللہ کے حکم کی خلاف ورزی بن جائے تو اس مقصد کے لیے ''فقہ'' سب سے زیادہ مضبوط کمین گاہ یا قلعہ ثابت ہوتی ہے۔ حدود اللہ کی خلاف ورزی کے جواز کے لیے بس ایک فتویٰ کافی ہے، جب کوئی مفتی ''سود'' کو محض چرب زبانی سے حلال ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے تو سود خور اسے بلا تامل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ وہ مردود بدعت ہے جو سنت کے مدمقابل آتی ہے۔

۲۱۔ نبی علیہ السلام کے عادات و اطوار اور شمائل و خصائل پر اس طرح اصرار کرنا کہ معلوم ہونے لگے کہ مقصود بعثت ہی یہی تھے اور جو مقصود بعثت ہے اُس سے اس حد تک اعراض کرنا کہ وہ غیر ضروری متصور ہونے لگے کسی طرح سے مناسب طرز عمل اور طرز فکر نہیں ہے۔ مقصود اصلی کے بجائے طفیلی امور کو ناگزیر خیال کرنا، علما و مشائخ کا وہ طرز عمل ہے جو اب ''دین'' کی راہ میں رکاوٹ بن چکا ہے۔ فقہی ذہن کی کلام اللہ سے بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ اس شخص کی امامت کو جائز خیال کرتے ہیں جو کلام اللہ پڑھ کر سمجھ نہیں سکتا اور سمجھ کر پڑھ نہیں سکتا مگر جس کی داڑھی مقرر کردہ معیار سے چھوٹی ہے یا بڑی ہے اس کی نماز میں امامت کو جائز خیال نہیں کرتے۔ اسی طرح جو شخص قرآن مجید کو قرأت کے اصولوں کے پاسداری کے بغیر مگر سمجھ کر پڑھتا ہے اور پڑھ کر سمجھ لیتا ہے اس کی امامت جائز نہیں ہے اور جو قرآن حکیم بغیر سمجھے قرأت کے اصولوں کے مطابق پڑھ لیتا ہے اس کی امامت جائز خیال کرتے ہیں۔ یہ طرز عمل محض اگر بدعت نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

۲۲۔ فقہی ذہن نے ایک طرف ''سنت'' کے دینی مفہوم کو بگاڑ دیا ہے تو دوسری طرف ''بدعت'' کے معنی کو اس دائرے میں نہیں رہنے دیا جہاں یہ ''سنت'' کی ضد اور مخالف تصور کے طور پر پایا جاتا ہے۔ اگر ''سنت'' کا دینی مفہوم قائم نہ رہ سکے تو ''بدعت'' کا وہ مفہوم کبھی سامنے نہیں آ سکتا جو ''دین'' میں مردود ہے۔ ''سنت'' اور ''بدعت'' دینی تناظر میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، سنت ہے تو بدعت نہیں ہے اور بدعت ہے تو سنت نہیں ہے۔ دینی مفہوم سے صرف نظر کر لیا جائے تو عام معنی میں یہ متصادم تصورات نہیں ہیں۔ ''سنت'' اور ''بدعت'' ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو فقط اسی صورت میں نہیں رہتے جب دینی مفہوم میں مستعمل ہوں۔ دینی اعتبار سے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک عمل یا طرز عمل ''سنت'' بھی ہو اور ''بدعت'' بھی ہو۔ ''سنت'' کا مبدا وحی ہے اور ''بدعت'' کا مبدا عقل ہے۔ جب تک ''وحی'' اور ''عقل'' بہ حیثیت ذرائع علم ایک دوسرے سے

ممتاز ومنفرد رہتے ہیں "سنت" اور "بدعت" کا دینی مفہوم قائم وبرقرار رہتا ہے، جیسے ہی دونوں ذرائع علم میں امتیاز کا شعور محو ہوتا ہے یا خلط ملط ہوتا ہے، "سنت" اور "بدعت" کی حدود بھی غلط ملط ہو جاتی ہیں۔ "سنت" کا ایک متعین اور محدود مفہوم ومدلول ہے اسی طرح "بدعت" کا بھی ایک متعین اور محدود مفہوم ومدلول ہے۔ دینی اعتبار سے جس طرح ہر مستحسن عمل "سنت" نہیں ہے اسی طرح ہر نیا عمل یا طرز عمل بھی دینی اعتبار سے "بدعت" نہیں ہے۔

۲۳۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ "کتاب وسنت" یا "دین" منزل من اللہ ہے اور انسانی غور وفکر کا نتیجہ نہیں ہے اور "بدعت" منزل من اللہ نہیں ہے، انسانی عقل کا وہ ابداع واختراع ہے جو دین کے مضمرات میں شامل کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر "دین" کا مبدا اور "بدعت" کا مبدا ایک ہے اور نہ دونوں کے مضمرات وغایات ایک ہیں۔ "دین" میں جسے بدعت سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض عقلی اختراع نہیں ہے بلکہ وہ عقلی اختراع وابداع ہے جو "دین" کو غیر دین اور "غیر دین" کو دین بنا دیتا ہے۔ "بدعت" عقل کے ایسے ابداع واختراع کا نام ہے جو "افترا علی اللہ کذباً" ہو۔ اس کی صورت فقط ایک ہے، "غیر وحی" کو دین اور "دین" کو غیر وحی بنا دیا جائے۔ لغوی اعتبار سے عقلی مدرکات کی ہر نوع بدعت ہے مگر دینی مفہوم میں عقل کے جن مدرکات کو بدعت سے تعبیر کیا گیا ہے وہ فقط ایسے تصورات ہیں جو منزل من اللہ نہیں ہیں بایں ہمہ مذہبی عقائد واعمال متصور ہونے لگے ہیں۔ جس طرح دینی معنی میں "سنت" کے لفظ کا استعمال لغوی نہیں بلکہ اصطلاحی ہے اسی طرح دینی معنی میں لفظ "بدعت" کا مدلول لغوی نہیں ہے بلکہ مطلقاً اصطلاحی ہے۔ مذہبی ذہن کی فرقہ پرستانہ آرزو نے "سنت" کے اصطلاحی مدلول کو جس طرح مسخ کر دیا ہے بالکل اسی طرح "بدعت" کے اصطلاحی معنی کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے۔ ہر فرقہ اپنی اختراعات وبدعات کو عین "دین" اور مخالف فرقے کے اختراعات وبدعات کو غیر دین "بدعت" کہہ دیتا ہے۔ فرقہ پرست مذہبی ذہن نے "احبار ورہبان" کی اطاعت واتباع میں اس قدر انہماک پیدا کر لیا ہے کہ "حکم اللہ" کو نظر انداز کرنا بھی انہیں عین دین معلوم ہوتا ہے۔ دینی اعتبار سے بدعت کا اصطلاحی مدلول فقط ایک ہے یعنی غیر وحی کو "سنت" قرار دینا اور "سنت" کو غیر وحی سے ثابت کرنا۔ دینی اعتبار سے "سنت" کا اصطلاحی مدلول "وحی غیر متلو" کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ "سنت" نبی ﷺ کے ذاتی ادراک، ذاتی ارادے اور ذاتی پسند وناپسند کا نام نہیں ہے یا آپ ﷺ کے غیر وحی شدہ اعمال وافعال "سنت" نہیں ہیں۔ "بدعت" غیر وحی شدہ اعمال وافعال کا نام

نہیں ہے بلکہ ''سنت'' کے متبادل یا متوازی غیر وحی شدہ اعمال و افعال کا نام ہے۔ سنت فقط نبی ﷺ کے وحی شدہ اعمال ہیں، بدعت احبار و رہبان کے وہ خود ساختہ عقائد و اعمال ہیں جن کے بارے میں انہوں نے غلط دعویٰ کر رکھا ہے کہ وہ ''دین'' ہیں یا منزل من اللہ ہیں۔

۲۴۔ اجماع و اجتہاد مسلم معاشرت کی عمرانی ضرورت ہیں، نبی ﷺ کی نبوت کا تسلسل نہیں ہیں۔ اجماع و اجتہاد کو ''دین'' میں شامل کرنا یا انہیں دین سمجھنا ''بدعت'' ہے۔ یہ خیال کرنا کہ اجماع و اجتہاد سے ''حکم اللہ'' حاصل ہوتا ہے نہ صرف غلط ہے بلکہ ''دین'' میں عقل کی ناروا مداخلت اور بدعت ہے۔ غیر وحی سے ''حکم اللہ'' حاصل ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے، غیر وحی سے ''حکم اللہ'' کے حصول کا امکان فقہی ذہن کا پیدا کردہ بے حقیقت اختراع ہے جس نے ایک طرف ''سنت'' کے معنی کو مسخ کیا ہے اور دوسری طرف ''بدعت'' کے معنی و مدلول کو آنکھوں سے اوجھل کر دیا ہے۔ ''وحی'' کے حلال اور حرام کو ''وحی'' کے علاوہ کسی دوسرے ذریعے سے حلال کیا جا سکتا ہے اور نہ حرام کیا جا سکتا ہے۔ ایسی تمام جدوجہد جس میں ''وحی شدہ'' اوامر و نواہی کی حلت و حرمت ''وحی'' کے علاوہ کسی اور علت سے مشروط بیان کی جائے ''علم بالوحی'' کا استخفاف ہے چاہے یہ وظیفہ اجماع کے وسیلے سے انجام دیا جائے یا اجتہاد کے ذریعے سے انجام پائے۔ ''وحی'' کی تنسیخ اجتماعی عقل سے ممکن ہے اور نہ انفرادی عقل سے۔ عقل ''علم بالوحی'' کا مصدق ہے اور نہ مہیمن ہے، ''وحی'' آپ اپنی مصدق ہے اور آپ اپنی مہیمن ہے۔ یہ مسلم معاشرت کی عمرانی ضرورت بھی ہے اور بقا کی شرط بھی ہے۔ ''وحی'' کے مقام و منصب سے روگردانی نہ صرف ''بدعت'' کے فروغ کا باعث ہے بلکہ ''سنت'' کی قدر و منزلت کے شعور کو بھی ضائع کر دینے کا سبب ہے۔ ''وحی'' کے مقام و منصب کا پورا شعور فقط نبی ﷺ کو حاصل ہے، ''وحی'' کی قدر و منزلت کا شعور غیر نبی سے حاصل نہیں کیا جا سکتا، نبی ﷺ کے شعور کے علاوہ ہر انسان کا ہر فیصلہ ''وحی'' کی نسبت بے معنی ہے۔ نبی ﷺ کو ''وحی'' کی قدر و منزلت کا جو شعور حاصل ہے وہ خود وحی غیر متلو ہے، سنت ہے، واجب ہے، فرض ہے۔ ''وحی'' کے نبوی شعور کو پس پشت ڈال کر کوئی انسان حق پر قائم رہتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا وحی کے مقام و منصب کا صحیح ادراک فقط نبی ﷺ کے حوالے سے ممکن ہوگا، وحی کا مقام و منصب وہی ہے جو نبی ﷺ کو حاصل ہے، ماوشما اس باب میں کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔

۲۵۔ مسلم معاشرت کی عمرانی ضرورت جن امور کو لازم کرتی ہے وہ بالکل ہی دوسری شے ہیں۔ دینی اعتبار سے ''حلال'' کو حرام اور ''حرام'' کو حلال نہیں کیا جا سکتا، غیر وحی ''وحی'' کا وظیفہ انجام نہیں دے سکتی

یعنی اس سے الوہی حلال وحرام ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ احبار و رہبان کی جس روش کو دینی معنی میں ''بدعت'' بتایا جا چکا ہے وہ عقل کا اپنی حیثیت سے تجاوز ہے۔ روایتی مذہبی ذہن نے بغیر کسی تردد کے مذکورہ ''بدعت'' کو نہ صرف قبول کر رکھا ہے بلکہ ان کے نزدیک ''دین'' اس کے بغیر ممکن متصور نہیں ہوتا۔ اجماع و اجتہاد مسلم معاشرت کی جس عمرانی ضرورت کے لیے قانون سازی کے جائز منابع ہیں، اس کا تعلق ''وحی'' سے نہیں ہے۔ اجماع و اجتہاد کو دین اسلام کے منابع فرض کرنا ایک ایسا تصور ہے جو کسی معنی میں نبی ﷺ پر نازل ہونے والی ''وحی'' میں شامل ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ نبی ﷺ پر نازل ہونے والی وحی نبی ﷺ کے وصال کے ساتھ ہی اختتام کو پہنچ چکی ہے۔ اب اس کے اجرا و تسلسل کی کوئی صورت موجود ہے اور نہ ضرورت ہے۔ ''اجماع'' انسان کی اجتماعی فکر ہے اور ''اجتہاد'' انسان کی انفرادی فکر ہے، مذہبی ذہن کا یہ خیال سرتاسر باطل ہے کہ اجماع و اجتہاد ''حکم اللہ'' کے حصول کا ذریعہ ہیں یا بن سکتے ہیں، ''حکم اللہ'' کے حصول کا ذریعہ ''وحی'' ہے اور کچھ نہیں ہے۔ اجماع و اجتہاد مسلم معاشرت کی عمرانی ضرورت ہیں اور اس سے زیادہ کچھ نہیں ہیں۔

۲۶۔ ''علم اللہ'' یا علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم میں قدر مشترک ''علم'' ہے، مذہبی ذہن سمجھتا ہے کہ اس قدر مشترک سے یکساں نوعیت کا علمی مفاد وابستہ ہے۔ یہ مذہبی ذہن کی صریحاً غلط فہمی ہے۔ ''علم اللہ'' اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ انسانیت اور الوہیت میں نفس وجود کو مشترک خیال کرنا ''شرک'' ہے تو کوئی اور اشتراک فرض کرنا ایمان کیسے ہو سکتا ہے؟ ''حکم اللہ'' کے حصول کا ذریعہ فقط اور فقط ''وحی'' ہے، انسان کی اجتماعی اور انفرادی سوچ یا اجماع و اجتہاد ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔

۲۷۔ مسلم معاشرت میں فرقہ پرستی ''بدعت'' کا سبب نہیں بلکہ نتیجہ ہے، بدعت کے واضح ترین مظاہر کا سب سے زیادہ محفوظ علاقہ فرقہ وارانہ آرزو کی پرستش ہے۔ مسلم معاشرت میں ''بدعت'' اور اس کے واضح ترین مظاہر اس وقت سے سامنے آنے شروع ہوئے جب ''وحی'' کی دونوں صورتوں یعنی متلو اور غیر متلو کو نبی ﷺ کے ادراک ذاتی سے ممتاز رکھنے اور کرنے کے فریضے سے علما و مشائخ دست کش ہونا شروع ہوئے۔ جب سنت اور بدعت میں بنیادی امتیاز سے صرف نظر کیا جانے لگا تو ہر گروہ اپنی موضوعہ بدعت کو ''دین'' بنا کر پیش کرتا اور ''سنت'' اُسی قدر غیر ضروری اور غیر اہم عنصر دین بنتی رہی۔ سنت پر اصرار کرنا اور بدعت سے اعراض کرنا ''دین'' کی ضرورت نہیں رہا۔ ہر فرقے کا اپنی موضوعہ بدعت پر اصرار کرنا اس لیے

ضروری ہو گیا تھا کہ فرقہ پرست شعور کا ''تجارتی نشان'' وہی تھی۔ کتاب وسنت کے بجائے احبارو رہبان کی موضوعہ فقہ اصل ''دین'' بن گئی اور نوبت یہاں پہنچی کہ احبار ور ہبان کی موضوعہ فقہ کی عینک سے کتاب وسنت کو دیکھا جانے لگا ہے۔ ''دین'' منزل من اللہ ہونے کے بجائے انسانی غور وفکر کا حاصل بن کر رہ گیا ہے۔ ''سنت'' پہلے ہی اپنے حقیقی مقام ومنصب سے نیچے اتاری جا چکی تھی اب ''بدعت'' بھی بدعت نہیں رہی۔ علما و مشائخ کے اقوال اور احوال ''دین'' کا ناگزیر حصہ بن گئے۔ کتاب وسنت کے متوازی متون وافعال وضع کر لیئے گئے۔ ''تصوف'' جو کبھی ''دین'' تھا اور نہ آئندہ کبھی ''دین'' بن سکتا ہے، اسے نہ فقط ''دین'' میں شامل کر لیا گیا بلکہ اسے ''دین'' کا ناگزیر حصہ اس لیے فرض کر لیا گیا، کہ اس کے بغیر غایت دین کا حصول ناممکن سمجھا جانے لگا۔

۲۸۔ ''تصوف'' انسان کی وہ جدوجہد ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات تک رسائی پانے کے لیے وہ خود سے وضع کرتا ہے، وہ منزل من اللہ نہیں ہے۔ ''دین'' منزل من اللہ ہے۔ جس کی وضع وتشکیل میں انسان کی ذاتی جدوجہد کو ادنیٰ ترین دخل نہیں ہے حتیٰ کہ خود نبی کریم ﷺ کے ذاتی ادراک وارادے کو دخل نہیں۔ ''دین'' کبھی تصوف نہیں ہو سکتا اور ''تصوف'' کبھی دین نہیں ہو سکتا۔ ''دین'' کو تصوف کے بغیر لا حاصل خیال کرنا، تصوف کے وضع کردہ اوراد و وظائف اور عقائد واعمال کو اخلاص باللہ کے حصول کے لیے ناگزیر سمجھنا درحقیقت غیر دین کو ''دین'' اور دین کو غیر دین بنانا ہے اور یہی وہ شے ہے جو دینی معنی میں ''بدعت'' ہے۔ اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کی خود ساختہ انسانی جدوجہد یقیناً ناپسندیدہ شے نہیں ہے اور نہ اسے قابل اعتراض سمجھا جا سکتا ہے۔ اس جدوجہد کی حیثیت انسان کی دیگر علمی اور عملی کاوشوں سے زیادہ نہیں ہے جو اس نے اپنے ماحول کی تسخیر کے لیے کی ہیں، جیسے طبیعیات، حیاتیات، نفسیات اور عمرانیات، معاشیات، سیاسیات وغیرہ ہیں۔ مذہبی جذبات پر مبنی ہونے کی وجہ سے تصوف الوہی تقدس کا حامل نہیں ہو جاتا، اس بات کو سمجھے بغیر ''وحی'' اور ''غیر وحی'' کے مابین فرق کا شعور حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ وحی اور غیر وحی کے مابین فرق کے شعور کے محو ہو جانے سے حق تعالیٰ تک رسائی کی یہ پرخلوص جدوجہد جسے تصوف کہا جاتا ہے ''بدعت'' بن چکی ہے۔ یہ اسی پرخلوص جدوجہد کا کارنامہ ہے کہ ولایت ادنیٰ درجے کی نبوت اور نبوت اعلیٰ درجے کی ولایت فرض کی جانے لگی ہے حالانکہ تصوف اور دین میں وہی فرق وامتیاز پایا جاتا ہے جو الوہیت وانسانیت میں پایا جاتا ہے۔

۲۹۔ مذہبی ذہن نے قرآن مجید کا ترجمہ وتفسیر قرآن مجید کے متبادل کے طور پر وضع کیا ہے تاکہ

جن لوگوں کو عربی زبان نہیں آتی یا قرآن مجید میں درج واقعات کے سیاق وسباق سے واقف نہیں ہیں، قرآن مجید کی جگہ ترجمہ وتفسیر سے اس ضرورت کو پورا کر سکیں جو قرآن مجید سے وابستہ ہے۔ ایسا کرتے ہوئے مذہبی ذہن کو یہ خیال ہی نہیں رہا کہ ''کتاب اللہ'' کا متبادل وضع نہیں کیا جا سکتا یا قرآن مجید سے وابستہ ضرورت کو غیر قرآن سے پورا کرنا ممکن نہیں ہے۔ کلام اللہ کے الوہی الفاظ وکلمات کو اسی طرح غیر ضروری فرض کر لیا گیا جیسے انسانی کلام میں الفاظ وکلمات کی جگہ پر دوسرے الفاظ وکلمات بطور مترادفات کے رکھے جا سکتے ہیں، کلام اللہ میں الوہی الفاظ وکلمات کی جگہ دوسرے الفاظ وکلمات رکھنا درحقیقت کلام اللہ کا انسانی کلام کی سطح پر ہبوط کے مترادف ہے۔ مذہبی ذہن اس بدعت کو بلا تردد اب قبول کر چکا ہے اور اسے دین کی ناگزیر ضرورت فرض کر چکا ہے۔ نبی ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو مطلقاً وحی غیر متلو قرار دینا ایک ایسا مفروضہ اعتقاد ہے جو ''بدعت'' تو ہے ہی، ساتھ ساتھ پورے دینی شعور کے استہلاک کا باعث بھی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے ہیں کہ ''بدعت'' اپنے دینی معنی میں اس اقدام کا نام نہیں جسے نبی ﷺ نے نہیں کیا بلکہ ''بدعت'' ہر اس اقدام کا نام ہے جو وحی نہ ہونے کے باوجود ''دین'' متصور ہو اور ''دین'' ہونے کے باوجود ''وحی'' متصور نہ ہو۔ جس طرح نبی ﷺ کا ہر عمل ''سنت'' نہیں ہے اسی طرح عقل کا ہر عمل ''بدعت'' نہیں ہے۔ ''سنت'' نبی ﷺ کے وحی شدہ اقدامات ہیں، ''بدعت'' عقل پر مبنی ایسے اقدامات ہیں جن سے ''سنت'' وحی شدہ اقدام نہ رہے یا غیر وحی شدہ اقدام ''سنت'' متصور ہونے لگیں۔ ''سنت'' وحی کے بغیر ممکن نہیں ہے اور ''بدعت'' دین میں انسانی عقل کی مداخلت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

۳۰۔ ''تصوف'' بدعت نہیں ہے جیسے عمرانیات اور نفسیات وغیرہ ''بدعت'' نہیں ہیں۔ علم وعمل میں انسان کی مخلصانہ کوشش یقیناً بار آور ہوتی ہے، نصب العین کے حصول کی اخلاص پر مبنی جدوجہد بسا اوقات محض اس بنا پر کامیاب ہوتی ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ کی گئی ہے۔ تصوف بھی اخلاص پر مبنی جدوجہد ہے جس کا نصب العین ذات خداوندی سے بلا واسطہ تعلق پیدا کرنا ہے۔ انسانی اقدار کے تناظر میں یہ نصب العین اور اس کے حصول کی جدوجہد کسی بھی لحاظ سے منکرات میں شامل ہے اور نہ کی جا سکتی ہے۔ عمرانیات یا نفسیات وغیرہ اور ان پر مبنی ٹیکنالوجی یا لائحہ عمل ''دین'' سے متصادم ہیں اور نہ دین میں شامل ہیں۔ انسانی جدوجہد دین سے اس وقت متصادم ہوتی ہے جب وہ ''دین'' کا حصہ یا دین کی مصدق و مہیمن بننے کی دعویدار ہو۔ ''دین'' کو انسانی جدوجہد کا محتاج خیال کرنا ''بدعت'' ہے۔ تصوف جب ''دین'' کی احتیاج یا ضرورت فرض کیا

جانے لگے تو یہ "بدعت" ہے۔ "دین" منزل من اللہ ہے اور عقل کی اعانت کا محتاج نہیں ہے۔ "دین" کو اپنے نصب العین اور اس کے حصول کے لائحہ عمل کے لیے کسی خارجی اعانت کی ضرورت نہیں ہے۔ متصوفین نے جن اعمال وافعال یا اوراد و وظائف کو اپنے مدعا کے حصول کے لیے لازم کیا ہے وہ "دین" کبھی نہیں ہو سکتے اور نہ دین کو ان اعمال وافعال اور اوراد و وظائف کی احتیاج ہے۔ تصوف دین کا مصدق ہے اور نہ مہیمن ہے، اسے "دین" کا مصدق اور مہیمن سمجھنا "بدعت" ہے۔ "دین" اس سے بہت بلند ہے کہ اپنے حق اور حقیقت ہونے کی سند عقل سے حاصل کرے۔ "تصوف" عقل محض ہے اور "دین" وحی محض ہے، دونوں میں ادنیٰ ترین درجے کا اشتراک بھی نہیں ہے۔

۱۳۱۔ علم اللہ اور انسانی علم میں فرق مراتب کا تفاوت ہی نہیں دونوں نفس الامر میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ مراتب کا تفاوت اپنی اصل ناظر کے شعور میں رکھتا ہے، نفس الامر کا امتیاز ناظر کے شعور کا موضوع بننے سے قبل اور بعد، ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔ انسانی علم داستان نہیں ہے کہ نسل بہ نسل منقول ہوتا جائے، علم اور داستاں میں زمین وآسمان کا تفاوت پایا جاتا ہے۔ جب انسانی علم "داستان" کی طرح نسل بہ نسل منتقل ہونا شروع ہو جائے تو "علم اللہ" اور انسانی علم کے فرق کا شعور خوابیدگی کے اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اس کا عدم و وجود یکساں ہو جاتا ہے۔ "علم اللہ" کا شعوری ادراک واحد ذریعہ ہے جو اسے "داستان" کے نسل بہ نسل انتقال سے ممتاز کرتا ہے۔ "علم اللہ" یا "علم بالوحی" ہی دین ہے اور انسانی علم "دین" نہیں ہے، دین کو معقول اور انسانی علم کو منقول نہیں بنایا جا سکتا۔ جب "علم اللہ" معقول ہوئے بغیر معتبر نہ ہو سکے اور انسانی علم منقول ہوئے بغیر مستند نہ ہو پائے تو سمجھ لیجیے کہ "سنت" اور "بدعت" میں فرق و امتیاز کا شعور کاملاً محو ہو گیا ہے۔ "سنت" علم اللہ ہے، علم بالوحی ہے اور "بدعت" انسانی فکر و عمل ہے، انسانی استعداد کا زائیدہ وہ فکر و عمل ہے جو علم بالوحی کا بدل یا مثل بن گیا ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ

تہذیبی روایت اور شخصی روایت

ا۔ روایتی تہذیب کے معتبر ہونے کا استناد ماضی ہے۔ جس تہذیب کے معتبر ہونے کا استناد ماضی نہیں وہ ''روایتی تہذیب'' نہیں کہلاتی۔ تہذیب کا وجود اس نظام اقدار کا مرہون منت ہوتا ہے جس کی وہ حامل، عامل اور ضامن ومحافظ ہوتی ہے۔ ''نظام اقدار'' تہذیب کے وجود و بقا اور قیام و استمرار کا اسی طرح ضامن ومحافظ ہوتا ہے جس طرح تہذیب کا وجود نظام اقدار کے وجود و بقا اور قیام و استمرار کا ضامن ومحافظ ہے۔ نظام اقدار کے بغیر تہذیب کسی شے کا نام نہیں اور تہذیب کے بغیر نظام اقدار کی کوئی حقیقت ہے اور نہ واقعیت ہے۔ نظام اقدار تہذیبی وجود میں ''تہذیبی روایت'' ہوتا ہے اور تہذیب کا نظام عمل یا قانون تہذیب کا وہ حسی پہلو ہے جو اس کے خارجی اوضاع کی تشکیل کرتا ہے۔ تہذیب کا خارجی یا حسی پہلو درحقیقت تہذیب کے نظام اقدار کا محافظ ہوتا ہے، یہ نظام اقدار کی حفاظت کے سوا کوئی وظیفہ انجام نہیں دیتا اور نہ دے سکتا ہے۔ تہذیبی وجود جن اطوار میں ملفوف ہوتا ہے ان میں کلیدی حیثیت نظام اقدار کو ہی حاصل ہے۔ تہذیبی کالبد میں نظام اقدار روحِ رواں کی حیثیت رکھتا ہے۔ ''روایتی تہذیب'' تہذیبی روایت پر قائم رہے تو باقی رہتی ہے۔ روایتی تہذیب اپنے وجود و بقا اور قیام و استمرار کے لیے تہذیبی روایت سے مستغنی ہو کر ''شخصی روایت'' سے اپنے وجود و بقا اور قیام و استمرار کا افادہ کرنے لگے تو ''تہذیبی روایت'' روایتی تہذیب کے شعور میں پس پا ہونا شروع کر دیتی ہے، حتیٰ کہ شعور کے فعال دائرے سے خارج ہو کر غیر فعال دائرے یعنی لاشعور میں جا پڑتی ہے۔

۲۔ ''تہذیبی روایت'' فرد واحد سے مروی نہیں ہوتی اور نہ ہی تہذیبی عمل میں کہیں اسے فرد واحد کی روایت کے طور پر جانا اور پہچانا جاتا ہے۔ ''شخصی روایت'' تہذیبی وجود میں چاہے غیر اہم نہ سہی تاہم وہ اتنی اہم بھی نہیں ہوتی کہ تہذیبی وجود اس پر منحصر ہو۔ تہذیب کا وجود ''تہذیبی روایت'' پر منحصر ہوتا ہے، اس کے سوا کسی شے کا محتاج ہوتا ہے اور نہ کوئی شے اس کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔ تہذیب کا تاریخی بیان مذہبی ہو یا غیر مذہبی ''تہذیبی روایت'' نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے۔ ''تہذیبی روایت'' تہذیب کی تاریخی حرکت سے وجود میں نہیں آتی لیکن اگر تہذیب کی تاریخی حرکت ''تہذیبی روایت'' سے وجود میں نہ آئے تو تہذیب کا تاریخی رخ معدوم ہونے کے سوا اور کسی جانب نہیں ہوتا۔ تہذیبی وجود میں اقدار کا شعور تہذیب کے تاریخی عمل میں شامل ہونے سے قبل وجود میں آتا ہے، تہذیبی تاریخ اقدار کے شعور کی بیداری کے بعد شروع ہوتی ہے۔ تہذیبی تاریخ اقدار کے شعور کا مظہر ہے، اقدار کا شعور تاریخ کا مظہر نہیں، تاریخ کا خالق ہے۔ ''تہذیبی روایت'' شعور کی مظہر اور خالق ہے بلکہ تہذیب کا نفس شعور ہے۔ شخصی روایات تہذیب کے تاریخی عمل سے تشکیل پاتی ہیں اور تہذیب کی وہ تاریخ بنتی ہیں جو حشو و زوائد کا بیان ہوتی ہے، وہ تہذیب فی نفسہ کا بیان ہوتی ہیں اور نہ ''تہذیبی روایت'' کا درجہ حاصل کرتی ہیں۔

۳۔ تہذیب کے منظر نامے میں ''تہذیبی روایت'' اور ''شخصی روایت'' دو متوازی خطوط نہیں ہیں۔ ''تہذیبی روایت'' تہذیب کے شعور میں اور ''شخصی روایت'' ذیلی اجتماعیتوں کے شعور میں زندہ ہوتی ہے اور رہتی ہے۔ ''شخصی روایت'' کی حامی و حامل اجتماعیتیں گروہی عصبیتوں کی قیود میں قائم ہونے اور رہنے کی وجہ سے دانستہ یا غیر دانستہ ''تہذیبی روایت'' سے بلاواسطہ متصادم ہونے سے اس وقت تک اعراض کرتی ہیں جب تک ان کے گروہی مفاد بلاواسطہ تہذیبی روایت کی زد میں نہیں آتے۔ تہذیب کا منظر نامہ جب ذیلی اجتماعیتوں کی گروہ بندیوں میں تقسیم در تقسیم کے عمل سے دوچار ہوتا ہے تو ذیلی اجتماعیتیں ''تہذیبی روایت'' کے بجائے ''شخصی روایت'' سے استناد حاصل کرتی ہیں تاکہ روایتی تہذیب میں اپنی ہستی قائم رکھنے کا جواز حاصل کر سکیں۔ ذیلی اجتماعیتوں کی مذکورہ فعالیت سے ''تہذیبی روایت'' تہذیب کے شعور میں مزید پس پا ہو جاتی ہے۔ تہذیب کے شعور پر جب تک ''تہذیبی روایت'' کا اثر و نفوذ قائم اور غالب رہتا ہے ذیلی اجتماعیتیں تہذیب کے منظر نامے میں نہ صرف قابل ذکر ہی نہیں ہوتیں بلکہ فروغ حاصل کرنے میں بھی ناکام رہتی ہیں۔ ذیلی اجتماعیتیں تہذیب کے شعور پر ''تہذیبی روایت'' کے اثر و نفوذ کو پس پا کرنے میں اس وقت

کامیاب ہو جاتی ہیں جب وہ اپنے وجود کو روایت کا امین اور جدیدیت کا مخالف ظاہر کرتی ہیں۔ روایتی تہذیب کے حامی و حامل ناقص اذہان کا المیہ روایت اور جدیدیت کا نام نہاد تصادم اور اس کا پیچ در پیچ بیان ہے۔ جدیدیت ''تہذیبی روایت'' سے متصادم نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے، وہ ہمیشہ تہذیب کے ناقص روایتی اذہان سے متصادم ہوتی ہے۔ تہذیب کا وجود روایت اور جدیدیت میں بٹا ہوا نہیں ہوتا، آج کی جدت آنے والے کل میں خود بخود روایت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ ''تہذیبی روایت'' کے بجائے ''شخصی روایت'' کو قابل استشہاد فضیلت قرار دینے والا ذہن قدیم فیشن کو تقوے کی علامت سمجھتا ہے اور قدیم افکار کو منزل من اللہ دین کا عین یا بدل قرار دیتا ہے۔ قدیم افکار و نظریات اور قدیم بود و باش کا قیام و بقا ''تہذیبی روایت'' کا مسئلہ نہیں ہے، یہ روایتی تہذیب کے بعض ناقص اذہان کا نصب العین تو ہو سکتا مگر تہذیب فی نفسہٖ کا یہ مسئلہ ہے اور نہ بن سکتا ہے۔

۴۔ ''تہذیبی روایت'' کی راوی تہذیب ہوتی ہے، کوئی فرد یا گروہ نہیں ہوتا۔ ''تہذیبی روایت'' افراد یا گروہ کی عددی قلت و کثرت سے وجود میں نہیں آتی، ایسا نہیں کہ بہت سے افراد نے دانستہ یا غیر دانستہ کسی بات پر اتفاق کر لیا یا کسی عمل یا طرز عمل کے مخالف ہو گئے تو تہذیبی روایت وجود میں آ گئی۔ عددی قلت و کثرت سے نشو و نما پانے والے شماریاتی توافق (statistical agreement) سے ''تہذیبی روایت'' بالاتر ہوتی ہے۔ عددی قلت و کثرت سے نشو و نما یافتہ statistical agreement میں شک و شبہ کا عنصر مکمل طور پر معدوم کبھی نہیں ہوتا، کسی نہ کسی سطح پر اس کے حق ہونے کا دعویٰ مشکوک اور غیر معتبر ہوتا ہے۔ ''تہذیبی روایت'' میں شک و شبہ کا عنصر کالمعدوم نہیں بلکہ یقیناً معدوم ہوتا ہے۔ ''تہذیبی روایت'' کا محتویٰ حقیقت فی نفسہٖ ہے، حقیقت کا مشکوک بیان نہیں ہے۔ ''شخصی روایت'' میں ''او کما قال'' کا اضافہ روایت کے محتویٰ کی حتمی صحت کے مشکوک ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔ ''تہذیبی روایت'' کا محتویٰ ہر نوع کے شک وشبہ سے بالاتر ہونے کی وجہ سے مذکورہ نوع کے کسی اضافے یا کمی کا متحمل نہیں ہوتا، ''قرآن مجید اللہ کا کلام ہے'' یا ''محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں'' کے بعد ''او کما کان'' کہنے کا کوئی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ روایتی مذہبی ذہن اپنے اعمال و افعال کے لیے جس روایت سے استناد حاصل کرتا ہے، وہ شخصی کے بجائے اجتماعی ہو تو ''تہذیبی روایت'' ہو سکتا ہے اور اجتماعی کے بجائے شخصی ہو تو روایتی تہذیب کی ''ذیلی اجتماعیتوں'' کے فروغ و بقا کا ضامن ہوتا ہے، دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ روایتی تہذیب اپنے معتبر ہونے کا استناد

''تہذیبی روایت'' کی بجائے ''شخصی روایت'' سے اس وقت حاصل کرتی ہے، جب ''ذیلی اجتماعیتیں'' غیر معمولی فعال ہوکر تہذیب کے خارجی اور داخلی منظر پر قابض ہو جاتی ہیں۔ تہذیب کی ہر ذیلی اجتماعیت اپنے معتبر ہونے کا استناد لازماً ''شخصی روایت'' سے حاصل کرتی ہے اور ''تہذیبی روایت'' کو وہ لازماً نظرانداز کرتی ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں جن محرکات پر استوار ہوتی ہیں، ان کی موجودگی میں ''تہذیبی روایت'' کی پسپائی ضروری ہوتی ہے۔ ان محرکات کے ہوتے ہوئے ''تہذیبی روایت'' تہذیبی شعور سے نکل جاتی ہے اور تہذیبی لاشعور میں جا پڑتی ہے۔ ''تہذیبی روایت'' شخصی نہیں ہوتی اور ''شخصی روایت'' تہذیبی روایت کبھی نہیں بنتی۔ ''تہذیبی روایت'' فرد واحد سے مروی ہوکر معتبر نہیں ہوسکتی، وہ بذات خود معتبر ہوتی ہے، اصل مبدا کے علاوہ وہ کسی دوسرے مبدا سے مستند نہیں ہوتی، تہذیبی روایت تہذیب کا حقیقی وجود ہوتی ہے۔ ''تہذیبی روایت'' ماضی، حال اور مستقبل میں تہذیبی وجود کا قطب نما ہوتی ہے، اس سے ارادتاً اعراض کیا جاسکتا ہے مگر اس پر عمل غیر ارادی بھی ہوتا رہتا ہے۔ ''تہذیبی روایت'' کو اپنے استناد کی احتیاج اس لیے نہیں ہوتی کہ وہ تہذیب کے لیے اور تہذیب اس کے لیے فقط محافظ و ضامن ہی نہیں وجہ امکان بھی ہوتی ہے۔

۵۔ تاریخ انسانی میں ظہور اسلام کے نتیجے میں جو تہذیب رونما ہوئی ہے، اس کی ''تہذیبی روایت'' منزل من اللہ ''دین'' ہے۔ ''الدین'' کتاب وسنت کی صورت میں کاملاً منزل من اللہ ہے، انسانی غور وفکر کا نتیجہ نہیں ہے اور نہ انسان کی کسی مجبوری سے وجود میں آیا ہے۔ جس طرح قرآن مجید کاملاً منزل من اللہ ہے بالکل اسی طرح ''السنة'' بھی کاملاً منزل من اللہ ہے **كان جبريل ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن**۔ ''کتاب وسنت'' اسلامی تہذیب کی ''تہذیبی روایت'' ہیں، اسلامی تہذیب ان دو عناصر سے عبارت ہے اور انہیں دو پر قائم واستوار ہے اور یہ دونوں اسلامی تہذیب میں محفوظ ہیں اور اسلامی تہذیب ان دو میں محفوظ ہے۔ ''کتاب وسنت'' شخصی روایت نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے معتبر ہونے کا استناد شخصی روایت میں ہے۔ اسلامی تہذیب کے کسی دور افتادہ علاقے میں بھی یہ تصور کرنا ممکن نہیں کہ ''قرآن مجید اللہ کی کتاب ہے'' اس کا ثبوت فلاں صحابی کی فلاں روایت سے ملتا ہے یا صلاۃ کی ہیئت کا ثبوت فلاں راوی کی روایت سے ملا ہے۔ ''کتاب وسنت'' وہ تہذیبی روایت ہیں جن میں اسلامی تہذیب کی بقا کی ضمانت ہے۔ ''کتاب و سنت'' کا وجود اسلامی تہذیب میں ''شخصی روایت'' سے مشروط ہوکر معتبر ٹھہرے تو اسلامی تہذیب ''غیر نبی'' سے مشروط ہوکر معتبر ٹھہرے گی اور یہ محال ہے۔ ''کتاب وسنت'' کے سوا اسلامی تہذیب کسی شے کا نام نہیں

ہے اور ''کتاب وسنت'' سے ماوراء تہذیب کا ہر تصور وعمل غیر اسلامی اور غیر تہذیبی ہے۔

۶۔ ذیلی اجتماعیتیں جیسے سنی، شیعہ، خارجی، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی اور اہل حدیث وغیرہ ان کے معتبر ہونے کا استناد ''شخصی روایت'' میں مضمر ہے۔ مذکورہ ذیلی اجتماعیتیں مسلم روایتی تہذیب کے وہ مظاہر ہیں جو ''تہذیبی روایت'' یعنی کتاب وسنت کی پیداوار نہیں ہیں، بلکہ شخصی روایتوں سے معتبر ہونے والے عقائد واعمال ہیں۔ ذیلی اجتماعیتیں اسلام کے تہذیبی شعور سے اس کی ''تہذیبی روایت'' کو خارج کرنے کی سعی میں مصروف ہیں۔ ''تہذیبی روایت'' تہذیب کا شعور بن کر فعال رہتی ہے، ذیلی اجتماعیتوں کے فروغ کے نتیجے میں ''تہذیبی روایت'' تہذیب کے شعور سے نکل کر تہذیب کا لاشعور بن جاتی ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں جس قدر زیادہ فعال اور متحرک ہوتی ہیں ''تہذیبی روایت'' اسی قدر تہذیبی شعور سے خارج اور تہذیبی لاشعور کے خردہ خانہ کی نذر ہو جاتی ہے۔ تہذیبی شعور پر ذیلی اجتماعیتوں کا قبضہ، ''تہذیبی روایت'' کو معدوم نہیں کر سکتا البتہ اس کے احیاء اور نہضت کو مشکل سے مشکل تر بنا سکتا ہے۔ تہذیبی لاشعور سے ''تہذیبی روایت'' کو نکال کر تہذیبی شعور بنانا اس وقت اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے جب احبار ورہبان اپنے وجود کی بقا ''تہذیبی روایت'' کی خوابیدگی اور پوشیدگی میں اور ذیلی اجتماعیتوں کے فروغ وبقا میں دیکھتے ہیں۔ اسلام کی ''تہذیبی روایت'' فقط ''الدین'' ہے جو کاملاً منزل من اللہ ''علم وعمل'' یا کتاب وسنت ہے۔ اسلام کی ''تہذیبی روایت'' میں یہ دونوں فضائل بلا کم وکاست اسلام کی تہذیب کا سرمایہ ہست ونیست ہیں۔ منزل من اللہ ہونے کی وجہ سے یہ عقلی مصنوعات ہیں اور نہ بن سکتی ہیں۔ ذیلی اجتماعیتیں جب تک ان دونوں کو عقلی مصنوعات نہ بنا لیں اپنے وجود کے جواز میں متردد رہتی ہیں، کتاب وسنت سے ماخوذ عقلی مصنوعات تیار کرنا ذیلی اجتماعیتوں کا مرغوب ترین مشغلہ ہی نہیں بلکہ یہی طرز عمل ان کے وجود کی ضمانت بھی ہے۔ عقل انسانی اپنے ماخوذات ذہنیہ میں کتاب وسنت کو خام مواد کے طور پر استعمال کرے تو ذیلی اجتماعیتیں ان نتائج کو بھی کتاب وسنت کی طرح معتبر ومستند سمجھتی ہیں تو اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہوتی کہ کتاب وسنت تہذیبی شعور میں الوہی فضائل کی حیثیت سے اپنے مقام ومنصب پر باقی نہیں ہوتے۔

۷۔ علوم متداولہ میں ''حدیث'' سے قول رسول، فعل رسول اور تقریر رسول ﷺ مراد لی جاتی ہے۔ یہ تینوں یقیناً دین ہیں مگر رسول اللہ ﷺ کا مطلق قول، فعل اور تقریر دین نہیں ہیں، منزل من اللہ قول، فعل اور تقریرِ رسول ﷺ دین ہیں۔ احادیث مبارکہ یعنی قول، فعل اور تقریر رسول ﷺ کی روایت کے دو

چینل ہیں، ایک شخصی روایت ہے اور دوسرا تہذیبی روایت ہے۔ حدیث رسول ﷺ صحابی، تابعی، تبع تابعی اور محدثین کے چینل سے منقول ہو تو یہ "شخصی روایت" ہے اور قول، فعل اور تقریر رسول ﷺ فرد واحد سے مروی ہونے کے بجائے پوری تہذیب کے چینل سے منقول ہو تو یہ تہذیبی روایت ہے۔ قرآن مجید جس طرح تہذیباً مروی ہے، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ کے مدالیل تہذیباً متعین ہیں، فرد واحد سے مروی ہیں اور نہ شخصی روایت سے استناد حاصل کرنے کے بعد معتبر ہوئے ہیں۔ دین ہمیشہ تہذیب کی روایت سے مروی ہوتا ہے، فرد واحد سے دین مروی نہیں ہوتا۔ کتب احادیث کے معتبر ہونے کا استناد جس قدر یقین و اعتماد کا حامل ہو، دین کا درجہ ہرگز اختیار نہیں کر سکتا۔ نبی ﷺ کا دین ایک صحابی سے ایک تابعی اور تبع تابعی کی روایت سے منقول نہیں ہے۔ دین کا علی الاعلان ابلاغ نبی ﷺ پر فرض تھا، آپ ﷺ نے یہ فریضہ بحیثیت بلکہ انسان نہیں بحیثیت نبی پورا فرمادیا ہے۔ کتب احادیث صحت کے اعلیٰ ترین معیار پر فائز ہیں، مگر کسی خبر کا درست ہونا اور منزل من اللہ ہونا ایک شے نہیں ہے۔ شخصی روایت کے چینل سے مروی کتب احادیث رسول اللہ ﷺ کے دین کی راوی نہیں ہیں۔ نبی ﷺ کے دین کی راوی فقط "تہذیبی روایت" ہے، پوری امت میں دین مشترک فضیلت کی حیثیت سے کارفرما ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں اپنے فروغ و بقا کے لیے شخصی روایتوں کی جانب متوجہ ہوئی ہیں اور انہیں "دین" بنادیا ہے۔ شخصی روایتیں ذیلی اجتماعیتوں کی گروہی ثقافتوں کی ضامن تو ہوسکتی ہیں، مگر "دین" اور دینی ثقافت کی ضامن ہیں اور نہ ہوسکتی ہیں۔

۸۔ تہذیب کو اپنے وجود کے قیام و بقا کے جواز سے صرف تہذیبی روایت مستغنی رکھتی ہے۔

تہذیبی روایت تہذیب کے شعور میں موجود ہے، پردۂ خفا میں نہیں چلی گئی، تہذیب کے لاشعور کا حصہ نہیں بنی تو تہذیب کو اپنے وجود کے قیام و بقا کا جواز فراہم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ قیام و بقا کی جنگ اس تہذیب کو لڑنی پڑتی ہے جس کی تہذیبی روایت کھو چکی ہو، یا تہذیبی روایت کا شعور فنا کر چکی ہو۔ تہذیبی روایت سے وابستہ فخر و مباہات کا داعیہ اس وقت ماند پڑ جاتا ہے جب تہذیب کے شعور پر تہذیبی روایت کی گرفت ڈھیلی پڑ جاتی ہے۔ ذیلی اجتماعیتوں کے لیے جو امور فخر و مباہات کا باعث ہوتے ہیں وہ ان کی ہستی کے قیام و بقا کا جواز فراہم کرتے ہیں، تہذیبی روایت سے ان کا تعلق نہیں ہوتا اور نہ وہ تہذیبی روایت کے متعلقات ہوتے ہیں۔ لاتعداد ذیلی اجتماعیتوں میں منقسم تہذیبی منظر درحقیقت نئے تہذیبی شعور کا آئینہ دار ہوتا ہے، جس کا مرکزی وجود کسی ایک اصول یا مرکز ثقل پر قانع ہونے کے بجائے کئی اصول اور کئی مراکز کی نشاندہی کر رہا ہوتا

ہے۔ منقسم تہذیبی منظر نامے میں تہذیبی شعور بٹوارے کی نذر ہوتا ہے اور تہذیبی روایت تہذیبی لاشعور کے کباڑ خانے سے تلاش کرنی پڑتی ہے۔ اسلامی تہذیب کے موجودہ منظر نامے پر ذیلی اجتماعیتوں نے قبضہ جما رکھا ہے اور اپنے وجود و بقا کے لیے تہذیبی روایت سے مستغنی اور شخصی روایت پر مصر ہیں۔ منتشر تہذیبی منظر نامے میں اسلامی تہذیب کیا؟ دنیا کی ہر تہذیب اپنی تہذیبی روایت کے استحضار میں مشکل کا شکار لازماً ہوگی۔ تہذیب اسلامی کی تہذیبی روایت موجودہ منظر نامے میں ہمارے دینی شعور سے نکل چکی ہے اور دینی لاشعور کا حصہ بن چکی ہے۔ اب اسلامی تہذیب کی تہذیبی روایت کا وجود فقط اجتماعی لاشعور میں سے میسر آ سکتا ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں ''کتاب وسنت'' کے بجائے شخصی روایات کو دین و ایمان بنائے ہوئے ہیں۔ شخصی روایات کو فخر ومباہات کا سبب سمجھتی اور بناتی ہیں، کتاب وسنت مشترک فضیلت ہے، اس لیے وہ ان کے نزدیک قابل فخر حقیقت نہیں رہے۔

۹۔ اسلام کی تہذیبی روایت الوہیت اور انسانیت کے کامل انفکاک کی فقط داعی نہیں بلکہ کامل انفکاک کے اصول پر قائم ہے۔ فضائل وحقائق میں کوئی شے انسانیت اور الوہیت میں مشترک ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ الوہیت، انسانیت کی ترقی یافتہ صورت نہیں ہے اور انسانیت، الوہیت کی زوال گزیدہ شکل نہیں ہے۔ الوہیت انسانیت کی اور انسانیت الوہیت کی ہر لحاظ اور ہر اعتبار سے نفی ہے، نہیں، کامل ومکمل نفی ہے۔ الوہیت ہے تو انسانیت نہیں ہے اور انسانیت ہے تو الوہیت نہیں ہے۔ اندریں صورت الوہیت اور انسانیت میں حد مشترک یا حد اوسط کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسلام کی تہذیبی روایت کا مرکزی اصول فقط اتنا نہیں کہ الوہیت اور انسانیت میں حد مشترک نہیں، اس تہذیبی روایت کا پرزور اصرار ہے کہ دونوں کے مابین ''مشتبہ منطقہ'' موجود ہی نہیں ہے۔ الوہیت وانسانیت کے مابین کسی شے کو حد اوسط قرار دینا، خالق ومخلوق کی نسبت کا انکار ہے۔ سامی تہذیبوں سے ظاہری اور سطحی مماثلت نے تہذیب کے مطالعہ کاروں کو اس طرف مائل کیا ہے کہ اسلامی تہذیب سامی تہذیبوں کی توسیع ہے۔ یہ ایک غلط فہمی نہیں، مطالعاتی منہاج کا نقص ہے، اصول کا ادراک حاصل کیے بغیر فروع کے متعلق فیصلہ لایعنی اور لاحاصل ہوتا ہے۔ ایمان اور کفر دونوں زمینی حقائق نہ بن سکیں تو اسلامی اور غیر اسلامی تہذیب کا روئے زمین پر کوئی وجود نہیں ہے۔ ایمان اور کفر دونوں کا فرق و امتیاز بعینہ وہی فرق وامتیاز ہے جو الوہیت اور انسانیت کے مابین پایا جاتا ہے۔ ایمان الوہی فضیلت ہے اور کفر انسانی کذب وافتراء ہے۔ اسلام کی تہذیبی روایت میں کفر اور ایمان کو کسی لحاظ و اعتبار سے یکساں

حیثیت سے دیکھنا الوہیت وانسانیت کو ایک درجے پر لا کھڑا کرنا ہے۔

۱۰۔ ذیلی اجتماعیتوں میں روایت پرست اور غیر روایتی طبقات دونوں نے الوہیت اور انسانیت کے مابین عقل کو حد اوسط کے طور پر قبول کر رکھا ہے۔ عقل اگر الوہیت اور انسانیت کے مابین حد اوسط ہے تو خالق اور مخلوق کی نسبت کا وجود ختم ہے، خالق خالق نہیں ہے اور مخلوق مخلوق نہیں ہے۔ روایت پرست اور غیر روایتی اجتماعیتیں درحقیقت تہذیبی روایت کو پس پشت ڈال کر روایتی تہذیب کے بقا کی جدوجہد میں مصروف ہیں۔ اسلام کی تہذیبی روایت میں عقل وشعور خالق کی تخلیق ہیں، وہ حد اوسط کبھی نہیں بن سکتا۔

اے بیروں از وہم و قال و قیل من
خاک بر فرق من و تمثیل من

الوہیت اور انسانیت کے مابین کسی ''قدر'' (Value) کو شعوری یا غیر شعوری طور پر ''حد اوسط'' (Middle Term) قبول کر لیا جائے تو اسلامی تہذیب کا پورا عمل حرکت معکوس کی نذر ہو جائے اور پورا تہذیبی منظر نامہ ایمان وایقان کے بجائے کفر وعصیان کا مظہر بن جائے۔ یہ ''تہذیبی روایت'' ہے جس نے ایسی اقدار (Values) کو اسلام کے تہذیبی دھارے میں فروغ حاصل کرنے کی مزاحمت کی ہے اور اب تک کر رہی ہے۔ مسلم معاشرت کے روایت پرست اور روایت دشمن دونوں طبقات، الوہیت اور انسانیت کے ''مشترکہ منطقہ'' کی آرزو اور جستجو میں اس حد تک چلے جاتے ہیں کہ الوہیت اور انسانیت کی تقسیم ہی سرے سے لایعنی معلوم ہونے لگتی ہے۔ روایت پرست ذیلی اجتماعیتیں تہذیبی روایت کو چھوڑ کر شخصی روایت کو ''دین'' کا مبدا بنا لیتی ہیں۔ احادیث کو منزل من اللہ وحی قرار دے کر الوہیت اور انسانیت کے اس اساسی فرق کو ختم کرنے کی کوشش کرتی ہیں جو خود ''ایمان'' ہے۔ تہذیبی روایت میں نبی ﷺ کا ذاتی ادراک ہرگز وحی نہیں ہے اور وحی نبی ﷺ کا ذاتی ادراک ہرگز نہیں ہے۔ وحی کے محتویات میں نبی ﷺ کے شعور کو ادنیٰ ترین دخل نہیں ہے، آپ ﷺ کی حیثیت محصل اور فعال سامع کی ہے، متکلم یا خالق کی نہیں ہے۔ کلام اللہ کا انسان سامع اور حاکی ہے، خالق اور متکلم نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ روایت دشمن طبقات نے تہذیبی روایت کے اس اصول کو نظر انداز کر دیا ہے کہ انسان کسی کلام کا مترجم ہو تو اس کا کلام ''متکلم ثانی'' ہوتا ہے اور انسان کلام اللہ کا متکلم ثانی فقط اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب الوہیت وانسانیت میں کوئی حد اوسط موجود ہو، جس سے وہ کلام اللہ کی تشکیل نو کر سکے۔

۱۱۔ تہذیبی روایت کا استناد مطلقاً معتبر ہوتا ہے، وہ اپنے استناد کے معتبر ہونے کے لیے غیر کی محتاج نہیں ہوتی۔ شخصی روایت کا استناد مطلقاً معتبر کبھی نہیں ہوتا، وہ دائماً معرض تشکیک میں رہتا ہے۔ تہذیب جن اقدار وحقائق کی خود راوی ہوتی ہے، وہ تہذیب کے ساتھ وجود میں آتے ہیں اور تہذیب کے وجود کے ساتھ محو ہوتے ہیں۔ شخصی روایت جن حقائق کی روای ہوتی ہے وہ تہذیب کے ساتھ جنم لیتے ہیں اور نہ تہذیب کے ساتھ محو ہوتے ہیں۔ ''شخصی روایت'' تہذیب کی تاریخی حرکت کی راوی ہوتی ہے، وہ تاریخی مدّ وجزر کا درست بیان ہوسکتی ہے بشرطیکہ راوی لاتعلق ناظر سے آگے تجاوز نہ کرے۔ تہذیبی روایت لاتعلق ناظر سے کبھی مروی ہوتی ہے اور نہ ہوسکتی ہے، گویا شخصی روایت جس شرط سے مشروط ہو کر لائق اعتناء بنتی ہے تہذیبی روایت اس شرط سے مشروط ہو کر فقط فنا ہوسکتی ہے اور ضائع ہوسکتی ہے۔ ''قرآن مجید کلام اللہ ہے'' لا تعلق ناظر کا بیان کبھی نہیں ہوسکتا اور اگر لاتعلق ناظر کا بیان ہو یا اپنی صداقت کی صحت کے لیے غیر کا محتاج متصور ہو تو ''تہذیبی روایت'' کبھی نہیں ہوسکتا۔ کتب احادیث میں درج روایات بلا استثناء شخصی روایت سے مروی ہیں اور اپنی صداقت کی صحت کے لیے غیر کی محتاج ہیں، تہذیبی روایت نہیں ہیں۔ صحاح کی تمام روایات قابل اعتماد ہیں، مگر ان کی حیثیت اسلامی تہذیب کی تاریخی حرکت کے بیان سے زیادہ ہرگز نہیں ہے۔

۱۲۔ تہذیب یا تہذیبی روایت صفحۂ ہستی سے معدوم ہو جانے کے بعد کتابوں کی زینت بنتی ہے، زندہ تہذیب اور تہذیبی روایت منجمد تصورات وقضایا نہیں بن سکتی۔ تہذیب کی تاریخی حرکت تصورات وقضایا میں بیان کی جاتی ہے، کتابیں تہذیب اور تہذیبی روایت کو نہیں ان کی تاریخی حرکت کو بیان کرتی ہیں۔ زندہ وجود کے اصول حیات کو تلاش کرنا اور شے ہے، انہیں قلم بند کرنا اور بات ہے، زندہ تہذیب زندہ وجود سے سوا کچھ ہے۔ مدارج وجود میں شعور زندگی سے برتر درجہ ہے اور خود شعوری شعور سے برتر درجہ وجود ہے، تہذیب کا ظہور زندگی کی سطح وجود سے دو درجے برتر درجہ وجود ہے، تہذیب خود شعوری کے درجہ ہستی کا مظہر ہے۔ تہذیب کی موت محض ایک زندہ وجود کی موت نہیں، یہ پہلے خود شعوری پھر شعور اور پھر زندگی کی موت ہے۔ زندہ وجود کی موت سے شعور اور خود شعوری کی موت ہوتی ہے، مگر تہذیب کی موت بالکل برعکس ہے، اس میں پہلے خود شعوری پھر شعور اور پھر زندگی کی موت ہے۔ تہذیبی روایت جب تک تہذیب کی شعوری فعالیت رہتی ہے تہذیب خود شعوری سے سرفراز اور فخر ومباہات سے معمور رہتی ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں جب فروغ پکڑتا

شروع کرتی ہیں تو تہذیبی روایت تہذیب کے شعور سے پسپا ہونا شروع کر دیتی ہے اور شخصی روایت تہذیب کے شعور کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ تہذیبی روایت اس صورت حال میں غیر شعوری فعالیت بن کر تہذیبی حقیقت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ تہذیب کے شعور سے بتدریج پسپا ہونے والی تہذیبی روایت تہذیب کے لاشعور میں پناہ گزین رہنا شروع کر دیتی ہے اور آہستہ آہستہ شعور کے انتہائی نہاں خانوں میں کھو جاتی ہے اور یوں تہذیب کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ فنا شدہ تہذیب اور تہذیبی روایت کا مستند حوالہ کتابوں میں ہوتا ہے، زندہ تہذیب کا مستند حوالہ تہذیبی روایت ہوتی ہے۔

۱۳۔ اسلام کی تہذیبی روایت سے دانستہ اعراض کا نتیجہ ہے کہ قرآن مجید، مسلمانوں کے دینی ادب میں شامل کیا جانے لگا ہے۔ تہذیبی شعور میں تہذیبی روایت کی پسپائی ہے کہ قرآن مجید مسلمانوں کے دینی ادب میں شامل سمجھا جانے لگا ہے ورنہ قرآن مجید دینی ادب میں کبھی شامل متصور نہیں ہوا۔ ''کلام اللہ'' دینی ادب نہیں بلکہ نفس دین ہے، اس کے ساتھ وہ سلوک کبھی روا نہیں رکھا گیا جو انسانی ادبیات کے ساتھ روا رکھنا ممکن متصور ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید کے ادبی مقام و منصب کا تعین یا انتقادی تحسین کی جدوجہد بھی درحقیقت قرآن مجید کو دینی ادب میں شامل سمجھنے یا مان لینے کا نتیجہ ہے۔ قرآن مجید کی انتقادی تحسین اور ادبی مقام کا تعین کرنا تہذیبی روایت میں نہ فقط ناممکن ہے بلکہ خلاف دین اقدام متصور ہوتا ہے۔ تہذیبی روایت کی رو سے عقل انسانی ''کلام اللہ'' کے ادبی مقام و منصب کو متعین کرنے اور اس پر ناقدانہ نظر ڈالنے کا اہل ہے اور نہ محل ہے، لہٰذا یہ سوال ہی لاحاصل ہے کہ عقل حسب استعداد بشر، یہ کام انجام دیتا ہے یا دے سکتا ہے؟ ''حسب استعداد بشر'' کی شرط کے ساتھ جس کام کو جائز بنانے کی سعی کی جا رہی ہے وہ اس شرط کے بغیر جس قدر مکروہ اور ناپسندیدہ ہے اس شرط سے مشروط ہو کر بھی اتنا ہی مکروہ اور ناپسندیدہ رہتا ہے۔ قرآن مجید مسلم دینی ادب کا حصہ ہے اور نہ ہو سکتا ہے، اسے مسلم دینی ادب میں شامل کرنا اور دینی ادب میں سب سے مقدم فرض کرنا ایسا تصور ہے جو ''کلام اللہ'' کے علو مرتبت اور عز و مجد کے منافی ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں فروغ حاصل نہ کرتیں اور تہذیبی روایت تہذیبی شعور میں فعال ہوتی تو کلام اللہ کی توہین و تحقیر کا یہ داعیہ قرآن مجید کا احترام و اکرام بن کر مسلم تہذیب میں فضیلت کی حیثیت کبھی اختیار نہ کرتا۔ دینی ادب میں مراتب و مدارج کے نظام کی رو سے قرآن مجید کا فوری نائب ادب تفاسیر ہیں اور تفاسیر کا فوری نائب انواع تفاسیر ہیں۔ تفسیر، احادیث اور فقہ کے اصول و مبادی وغیرہ سب دینی ادب ہیں۔ کلام اللہ اور انسانی کلام

کے فرق وامتیاز کا شعور اس حد تک فنا ہو چکا کہ دونوں کے مابین نوعیت و ماہیت کے بجائے مدارج و مراتب کے فرق وامتیاز پر اصرار کیا جانے لگا ہے حالانکہ مدارج ومراتب اور نوعیت و ماہیت میں بعد المشرقین ہے۔ تہذیبی روایت میں کلام اللہ کسی لحاظ واعتبار سے انسانی کلام کی صف میں شامل ہے اور نہ کی جا سکتی ہے۔ الوہیت اور انسانیت میں اشتراک کی ہر صورت حرام ہے، دونوں ایک دوسرے کی کامل نفی ہیں۔

۱۴۔ اسلام کے تہذیبی شعور میں ''تہذیبی روایت'' جب تک فعال رہی ''عربی'' کسی علاقے، قوم یا قبیلے کی زبان کے بجائے اسلامی تہذیب کی زبان سمجھی جاتی رہی اور عرب اور غیر عرب کا علاقائی، قومی اور قبائلی شعور ''جاہلی تعصب'' سمجھا جاتا رہا۔ ذیلی اجتماعیتوں نے تہذیبی روایت کو جب تک شکست نہیں دی عربی زبان روئے زمین پر بسنے والے مسلمانوں کی قومی زبان رہی ہے۔ مسلم تہذیب میں عربی زبان اجنبی اور نامانوس زبان کبھی نہیں رہی اور نہ مسلم ذہن اس زبان کو کسی علاقے یا قوم و قبیلے کی زبان سمجھنے کا گناہ کر سکتا تھا۔ عرب اور غیر عرب کے فرق وامتیاز پر قائم اجتماعیتوں نے عربی زبان کو مسلم تہذیب کی زبان کے درجے سے خارج کرا لیا ہے تو مسلم ذہن بھی اس نفاق کا شکار ہونے پر آمادہ ہو گیا۔ پروردگار کلام فرمائے اور انسان کے لیے وہ قابل التفات نہ ہو، یہ ایمان کی نہیں کفر کی علامت ہے۔ کلام اللہ کو سمجھ کر پڑھنا اور پڑھ کر سمجھنا مسلم تہذیبی روایت کی ایسی ریت ہے جس کے واجب التعمیل ہونے کی سند طلب کرنا کفر ہے۔ ''ما لا یتم الواجب الا به ، فهو واجب'' عقل وشعور کا بدیہی اصول ہے۔ ''کلام اللہ'' عربی زبان میں ہے، عربی کے بغیر مسلمان ہونا اور رہنا ناممکن ہے، یہی اسلام کی تہذیبی روایت ہے۔ غالب اور مغلوب اقوام کے باہمی تعلقات سے نشوونما پانے والی نفسیات اور ایمان وایقان کا داعیہ ایک شے نہیں ہے۔ غالب اقوام کے زبان وادب کی جانب مغلوب اقوام کا جھکاؤ اور رجحان ایمان وایقان پیدا نہیں کرتا۔ ایمان وایقان ایسی فضیلت ہے کہ جب تک نفسیاتی دباؤ کا نتیجہ رہے سرے سے متحقق ہی نہیں ہوتی، وہ فقط اس وقت متحقق ہوتی ہے جب انسان بلا اکراہ اسے قبول کر لیتا ہے۔ اسلام کی تہذیبی روایت میں عربی سیکھنا ام الفرائض ہے۔

۱۵۔ ''حفظ قرآن'' تہذیبی روایت ہے، تہذیب کے شعور میں یہ روایت گھر کر چکی ہے کہ انتہائی غیر معمولی کام ہونے کے باوجود مسلم تہذیب میں حفظ قرآن معمول کے اعمال وافعال میں شامل ہو چکا ہے۔ تہذیبی روایت کا آغاز اسلام کا آغاز ہے اور اسلام کا آغاز تہذیبی روایت کا آغاز ہے۔ حفظ قرآن کا آغاز اسلام کا آغاز ہے اور اسلام کا آغاز حفظ قرآن کا آغاز ہے۔ جب اور جہاں اسلام پہنچا ہے حفظ قرآن معمول

کے عمرانی فضائل میں شامل سمجھا گیا ہے۔ مابعد کے ادوار میں ذیلی اجتماعیتوں کے فروغ نے حفظ احادیث کا آغاز کیا مگر وہ تہذیبی روایت نہ تھا اور نہ بن سکا۔ حفاظ احادیث کو مسلم معاشرت میں نوادر و نوابغ کی حیثیت سے اہمیت ملی مگر خود حفظ حدیث مسلم تہذیب میں تہذیبی روایت کا درجہ کبھی حاصل نہیں کر سکا۔ کتب احادیث کی بکثرت تدوین و اشاعت نے حفظ حدیث کو مزید غیر ضروری کر دیا ہے۔ حفظ قرآن تہذیبی روایت کی حیثیت سے برقرار ہے اور رہے گا مگر تہذیب کے شعور میں اس روایت کی پسپائی نے ایک حیران کن صورت اختیار کی ہے، جسے حفظ حدیث کی روایت کو پیش نظر رکھے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ مسلم تہذیب و معاشرت کو سامنے رکھیے تو یہ فرض کرنا محال ہے کہ حافظ حدیث ایسا شخص ہو سکتا ہے جو احادیث کو پڑھ کر سمجھ نہ سکے اور سمجھ کر پڑھ نہ سکے، حافظ حدیث علم و فن میں یکتا سمجھا جاتا ہے۔ ''حفظ قرآن'' کی تہذیبی روایت میں ایک بدعت در آئی جسے بلا تامل قبول کر لیا گیا، حافظ قرآن کے لیے یہ ضروری نہیں رہا کہ وہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھ سکے یا سمجھ کر پڑھ سکے۔ حفاظ حدیث کے لیے یہ تصور محال ہے کہ وہ متن حدیث کو پڑھنے سمجھنے کی پوری صلاحیت سے محروم ہو۔ یہ اصول در حقیقت حفاظ قرآن کے لیے ہے جو تہذیبی روایت کے شعور میں فعال نہ رہنے کی وجہ سے حفاظ حدیث کے لیے خاص ہو گیا ہے۔ قرآن مجید کا حافظ ''صم وعمی''ہو، یہ اسلام کی تہذیبی روایت ہرگز نہیں ہے۔ اسی بدعت کی توسیعی صورت قرآن مجید کے ایسے حفاظ کی امامت کو جائز قرار دینا ہے جو قرآن مجید پڑھ کر سمجھ نہیں سکتے اور سمجھ کر پڑھ نہیں سکتے۔

۱۶۔ تہذیب کا شعور بن کر زندہ رہنے والی تہذیبی روایت نہ معاشرے کی غیر شعوری عادت ہوتی ہے اور نہ بے مقصد و بے جان رسم و رواج بن سکتی ہے۔ یہ درست ہے کہ تہذیبی روایت کا انتقال خودکار عمل ہے مگر خود تہذیبی روایت عادت و خصلت اور رسم و رواج کی حیثیت اس وقت اختیار کرتی ہے جب تہذیب کے شعور میں قائم مقام روایات فعال ہوتی ہیں۔ ذیلی اجتماعیتوں کی شناختی علامات جتنے شعور اور اہتمام سے فروغ پکڑتی ہیں تہذیبی روایت اسی نسبت سے غیر شعوری عادت بنتی چلی جاتی ہے۔ تلاوت مصحف اسلام کی تہذیبی روایت ہے، ختم قرآن قائم مقام روایت کے طور پر فعال ہوئی تو تلاوت مصحف کا وجود ہی ختم ہو گیا۔ ختم قرآن میں ''کلام اللہ'' کو سمجھ کر پڑھنا غیر ضروری ہے، تلاوت مصحف میں یہ ناممکن ہے۔ تلاوت مصحف تہذیبی روایت ہے اور ختم قرآن مسلمانوں کی تہذیبی روایت نہیں ہے مگر تہذیب کے شعور میں فعال رسم ہے۔ تلاوت مصحف تہذیب کے شعور سے خارج ہو کر لاشعور میں پناہ گزین ہو گئی ہے۔

تلاوتِ مصحف کی تہذیبی روایت مضمرات واطلاقات سمیت لاشعور سے شعور میں لانے کے لیے ہمیں تہذیبی حافظے کو کھنگالنے کی ضرورت ہے۔ تہذیبی روایت میں الوہی رشد و ہدایت کے حصول کا واحد وسیلہ تلاوتِ مصحف ہے، ختم قرآن کی روایت میں کلام اللہ سے الوہی رشد و ہدایت کا حصول غرض و غایت ہی نہیں ہے، اس روایت کی رو سے ختمِ قرآن تبرک و تیمن کے حصول کا وسیلہ ہے۔ تلاوتِ مصحف کی روایت سے اعراض کی جو بھی وجوہات ہوں، نتائج انتہائی خطرناک ہیں۔ موجودہ مذہبی زندگی میں کلام اللہ کے جتنے استعمالات ہیں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس میں الوہی رشد و ہدایت کا حصول مطلوب و مقصود ہو۔ رشد و ہدایت کے لیے کلام اللہ سے بے اعتنائی کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کو ہدایت کے تناظر میں صرف شدہ متن سمجھ لیا گیا ہے۔ رشد و ہدایت کے حصول کے لیے متبادل متون وضع کیے جا چکے ہیں اور کیے جا رہے ہیں۔ اسلام کی تہذیبی روایت میں قرآن مجید کو ہدایت کے تناظر میں صرف شدہ متن سمجھنا اسی نوع کا کفر ہے جس نوع کا کفر ہدایت کے لیے متبادل متون وضع کرنا ہے۔

۱۷۔ تہذیبی روایت میں ''مختارات الہیہ'' اعلیٰ ترین فضائل ہیں، ان کے استبدال کا تصور کفر ہے۔ ذیلی اجتماعیتوں کے فروغ نے ''مختارات الہیہ'' کو فضائلِ علیا کے درجے سے ہی خارج نہیں کیا بلکہ انہیں فضائل ہی نہیں رہنے دیا۔ مختارات الہیہ کا استبدال کفر کے بجائے ایمان بن گیا ہے۔ ''مختارات الہیہ'' الوہی انتخاب ہے، ان کی وضع و تشکیل میں انسان کو دخل ہے اور نہ انسان ان کے استبدال کا مجاز ہے۔ محمد بن عبداللہ ﷺ رسول اللہ ہیں، یہ الوہی انتخاب ہے، قرآن مجید کلام اللہ ہے، ''عربی زبان'' الوہی انتخاب ہے۔ خانہ کعبہ قبلہ ہے، الوہی انتخاب ہے، ''للذکر مثل حظ الانثیین'' الوہی انتخاب ہے وغیرہ۔ محمد بن عبداللہ ﷺ کا استبدال کفر ہے چاہے وجہ جو بھی ہو، عربی زبان کا استبدال کفر ہے چاہے وجہ کچھ بھی ہو، خانہ کعبہ کا استبدال کفر ہے چاہے وجہ کچھ بھی ہو، للذکر مثل حظ الانثیین کا استبدال کفر ہے چاہے وجہ کچھ بھی ہو۔ تلاوتِ مصحف کا متبادل ''ختمِ قرآن'' بھی مختارات الہیہ سے انحراف ہے۔ تہذیبی روایت میں تلاوتِ مصحف ایمانی فریضہ ہے اور ختمِ قرآن تہذیبی بدعت ہے۔ تہذیبی روایت میں مختارات الہیہ کے مختارات الہیہ ہونے کی وجہ دریافت کرنا، اپنی حدود سے کافرانہ تجاوز ہے۔ ''علم اللہ'' اور ''حکم اللہ'' کی علت دریافت کرنا صاحبِ ایمان کا وتیرہ نہیں ہے اور یہ انسانی اوقات سے بڑا مطالبہ ہے۔

۱۸۔ تہذیبی روایت اور شخصی روایت کا نفسیاتی فرق بھی بہت اہم اور ضروری ہے۔ زندہ ''تہذیبی

روایت'' تہذیب کے ہی نہیں، فرد کے شعور میں بھی نفس الامر کے طور پر مستحضر ہوتی ہے۔ تہذیبی روایت ''روایت شدہ واقعہ'' نہیں، حقیقتِ نفس الامری ہے جو اپنے وجود کے ثبوت کی محتاج نہیں ہے۔ ذہن انسانی نفس الامر کا ادراک وجوب و استلزام کے بغیر نہیں کر سکتا، تہذیبی روایت وجوب و استلزام کی فقط حامل نہیں بلکہ خارج میں وجوب و استلزام کا مصداق اس کے سوا ممکن نہیں ہے۔ شخصی روایت کا محتویٰ ''روایت شدہ واقعہ'' کے استحضار سے کبھی ترفع نہیں کرتا، نفس الامر کا استحضار اور شے ہے اور روایت شدہ واقعہ کا استحضار بالکل دوسری شے ہے۔ شعور انسانی میں نفس الامر کا حضور شک و شبہ سے بالاتر ہی نہیں ہوتا وہ شک و شبہ کے خلاف مزاحم بھی ہوتا ہے۔ نفس الامر ''واجب الوجود'' ہے، شعور اس کا ادراک کرے یا نہ کرے اس کے قیام ذات میں کوئی فرق نہیں آتا، وہ قائم بالذات ہے۔ شک و شبہ کا امکان جس طرح نفس الامر کی نفی کا ثبوت ہے، نفس الامر پر شک و شبہ اسی طرح شعور کے غیر متوازن ہونے کا ثبوت ہے۔ غیر متوازن شعور ممکن ہے غیر تربیت یافتہ ہو، اور اصل حقیقت تک رسائی میں مشکلات کا شکار ہو، تاہم تربیت کے ذریعے اسے راہ راست پر لایا جا سکتا ہے۔

۱۹۔　تہذیب و تمدن ایک شے نہیں ہوتے اور نہ ہی دونوں کا ارتقاء متوازی خطوط کی طرح ہوتا ہے۔ تہذیب کا ارتقاء یک بارگی ہوتا ہے اور تمدن کا ارتقاء بتدریج ہوتا ہے۔ تہذیب وقت کے بہاؤ میں قائم رہتی یا پھر زوال پذیر ہوتی ہے، وقت تہذیب کے پوشیدہ امکانات کو بہ روئے کار لانے والا عنصر نہیں ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی ایک خوب صورت حدیث میں اس حقیقت کو یوں بیان کیا گیا ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم ۔ تہذیب میں اجنبی روایات کا انجذاب تہذیبی روایت کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اجنبی روایات مروجہ تہذیبی روایت کو ہٹا کر اپنی جگہ بناتی ہیں تو تہذیب میں اقدار کا نظام سبوتاژ ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ تہذیبی روایت جب تک مستحکم رہتی ہے غیر تہذیبی روایات اجنبی بنی رہتی ہیں، جیسے ہی خارجی یا داخلی مسائل و مشکلات کی وجہ سے ''تہذیبی روایت'' تہذیب کے شعور میں غیر فعال ہوتی ہے غیر تہذیبی روایات پہلے مانوس روایت کا روپ دھارتی ہیں پھر تہذیبی روایت کی نیابت اختیار کرتی ہیں اور بالاخر تہذیبی روایت کی جانشین ہو جاتی ہیں۔ تمدنی ارتقا کی اصل حضارت کا فروغ ہے جو انسانوں کا مشترکہ ورثہ ہے مگر ''تہذیب'' مشترکہ ورثہ نہیں ہوتی اور نہ یہ مختلف تہذیبوں کے تعامل سے ارتقا پذیر ہونے کی اہل ''قدر'' ہے۔ تہذیب کے ارتقاء کے تمام امکانات ''تہذیبی روایت'' کے قیام و بقا کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں۔ تہذیبی روایت جب تک ''عروۃ الوثقی'' ہے تہذیب ارتقا یافتہ ہے، تہذیبی

روایت تہذیب کے شعور میں سے نکل جاتی ہے تو تہذیب زوال گزیدہ ہو جاتی ہے۔ اجنبی روایات تہذیبی روایت کے فوری انکار اور استرداد کا باعث نہ ہوں تو خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا انجذاب اچھا ہے اور نہ برا ہے حالانکہ اجنبی روایات کا تہذیبی انجذاب تہذیبی روایت کے انکار و استرداد سے ہی وجود میں آتا ہے۔ عمرانی ہیئت جدید ناتوں کے تجربے سے گزرتی ہے تو بعض غیر ضروری مطالبات ہست و بود کا جائزہ لیے بغیر سماج میں انہیں جذب کرنا شروع کر دیتی ہے۔ تہذیبی روایت جدید درآمدات کی وجہ سے تہذیب کے توازی میں سفر جاری نہیں رکھ سکتی اور پسپا ہو جاتی ہے۔ تہذیب اور تہذیبی روایت کا مقاطع دونوں کے لیے یکساں مہلک ہوتا ہے۔ عہدِ رواں کا مسلم تہذیبی منظر نامہ اس تہذیبی روایت سے پیچھا چھڑانے میں تقریباً کامیاب ہو چکا ہے جس کا اسلام بانی مبانی ہے۔

۲۰۔ تمدن روایت کا پابند ہوتا ہے اور نہ ساکن و جامد شے ہے، ہمیشہ ارتقاء پذیر ہوتا ہے اور رہتا ہے۔ تہذیب روایت کی پابند ہوتی ہے اور ارتقا پذیر نہیں ہوتی، فقط زوال کا شکار ہو سکتی ہے۔ تہذیب اقدار کے بغیر ممکن نہیں ہے اور تمدن میں اقدار کا سوال بے معنی ہے۔ عبادت گاہیں اور قحبہ خانے ایک جیسے تمدنی مظاہر ہیں، ان کی تعمیر و تزیین تمدن کی ترقی کو ظاہر کرتی ہے۔ عبادت گاہوں اور قحبہ خانوں کے وجود میں آنے سے قبل تہذیب اور تہذیبی روایت موجود ہوتی ہے۔ تمدنی علوم تہذیب کے معاون ہوتے ہیں اور نہ مخالف ہوتے ہیں البتہ تہذیبی روایت تہذیب کے شعور میں فعال ہو تو علوم و فنون کی حیثیت اور اہمیت متعین ہو جاتی ہے لیکن اگر تہذیبی روایت تہذیب کے شعور میں خوابیدہ ہو جائے تو علوم و فنون کی حیثیت و اہمیت کا سوال بھی غیر اہم ہو جاتا ہے۔ تمدن حضارت کے فروغ کا پابند ہے، آئے دن نئی سہولت کے ساتھ آسان تر زندگی تمدن کا اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ شاہراہوں کی تعمیر سے لے کر نکاسی آب تک اور آرام دہ بستیوں کی آبادکاریوں سے لے کر شاپنگ مال ایسی منڈیوں کے قیام تک سب تمدن اور مظاہر تمدن ہیں۔ عبادت گاہیں اور قحبہ خانے جھونپڑیاں ہوں یا پرشکوہ عمارتیں ہوں تمدن کے ارتقا کی داستاں ہیں۔ تجارتی عمل یا سودا کاری لمحوں میں وقوع پذیر ہو یا سالوں میں، تمدن کے ترقی یافتہ اور پس ماندہ ہونے کے مظاہر ہیں۔ تہذیب انتہائی پس ماندہ تمدن میں بھی انتہائی تابناک ہو سکتی ہے اور انتہائی ترقی یافتہ تمدن میں انتہائی زوال گزیدہ ہو سکتی ہے۔ تمدنی علوم کی جدید ترین صورتیں تہذیب کے لیے اتنی ہی قابل اعتنا ہوتی ہیں جس قدر ان علوم کی انتہائی دقیانوسی حالتیں ہوتی ہیں۔ مہذب قوم متمدن نہ ہو تو انسانیت کا نقصان ہے مگر انسانیت کے لیے خطرہ نہیں

ہے لیکن اگر متمدن قوم مہذب نہ ہو تو انسانیت کے لیے دائمی عذاب ہوتی ہے، اور اس کا طرز عمل غیر اقوام سے غیر متمدن وحشیوں سے ہرگز کم نہیں ہوتا۔

۲۱۔ تہذیب اور تمدن کے فرق و امتیاز سے بے نیازی اور بے اعتنائی نے جدید تعلیم یافتہ افراد کو یہاں لا کھڑا کیا ہے کہ خیر القرون کی تمدنی حالت کے پیش نظر یہ نتیجہ اخذ کرنے میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھتے ہیں کہ خلافت راشدہ کے بجائے ہارون رشید و مامون رشید کا دور سنہری دور ہے۔ ہارون الرشید اور مامون الرشید یقیناً خلافت راشدہ سے زیادہ متمدن تھے مگر خلافت راشدہ سے زیادہ مہذب نہیں تھے اسی طرح عباسی دور سے آج کا دور زیادہ متمدن ہے۔ تمدن ارتقا پذیر حقیقت ہے اور تہذیب اتمام یافتہ فضیلت ہے، تمدن کبھی اتمام یافتہ فضیلت نہیں ہو سکتا ہے اور تہذیب کبھی ارتقا پذیر فضیلت نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک مہذب ہونے کا تعلق ہے تو صحابہ سے زیادہ مہذب ہونے کا امکان اس لیے نہیں کہ تہذیبی اقدار کی پاسداری و نگہبانی کی معراج ان حضرات نے حاصل کر لی ہے۔ رسول اللہ ﷺ دور تمدنی اعتبار سے مابعد کے ادوار سے بہت پیچھے تھا، آنے والے ادوار میں دنیا نے جن تمدنی علوم کے ذریعے سے تمدن اور حضارت کو فروغ دیا ہے ان کا تصور پہلے ممکن نہ تھا۔ مہذب ہونے کے لیے متمدن ہونا ضروری نہیں ہے، متمدن ہونے کے لیے مہذب ہونا لازمی شرط نہیں ہے۔ تہذیبی روایت فقط مہذب قوم میں طاقت و قوت کا سرچشمہ ہوتی ہے، تمدن کے فروغ کو نصب العین بنانے والی قوم دائمی روایت کا طوق کبھی نہیں سہار سکتی۔

۲۲۔ تہذیبی روایت اپنی ہستی کی خود محافظ اور نسلاً بعد نسل اپنے انتقال کی خود ذمہ دار ہوتی ہے۔ ذیلی اجتماعیتیں سد راہ نہ بنیں تو زمان و مکان کا متغیر ماحول تہذیبی روایت کے قیام و بقا اور انتقال و محافظت پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ ذیلی اجتماعیتیں چونکہ تہذیب کے بطن میں نمو پکڑتی ہیں اور اس کی فصیل پر نقب زن ہوتی ہیں، اس لیے زمان و مکان کے متغیر ماحول کو تغیر و تبدل کی علت بنا کر پیش کرتی ہیں۔ تہذیبی روایت کی اصولاً توجیہ ممکن نہیں ہوتی ہے لیکن ذیلی اجتماعیتیں تہذیبی روایت کو بھی مبنی بر علت ظاہر اس لیے کرتی ہیں تا کہ ان کے اپنے وجود کا جواز میسر آ سکے۔ تہذیبی روایت کا اعتبار و استناد خود اس کی اپنی ہستی میں مضمر ہوتا ہے اور آپ اپنی علت ہوتی ہے۔ زندہ تہذیبی روایت کے جواز و استناد کے خارجی علل دریافت کرنا اور ان کے ذریعے انہیں معتبر قرار دینا منقسم تہذیبی شعور کا المیہ اور علامت ہے۔ منقسم تہذیبی شعور کا بہاؤ فقط بے لگام نہیں بے منزل بھی ہوتا ہے۔ تہذیبی علوم و اقدار انسانی شعور میں خارج سے استناد حاصل کرنے کے محتاج نہیں ہوتے،

تہذیبی علوم واقدار سے عاری ''شعور'' اپنے شعور ہونے کا جواز اس وقت ختم کر لیتا ہے جب تہذیبی علوم و اقدار کی صحت وصداقت کا جواز طلب کرتا ہے یا خارج میں ان کی صحت وصداقت کو ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے۔

۲۳۔ تہذیبی علوم و اقدار باعتبار ماہیت تمدنی علوم و اقدار سے بے حد ممتاز اور منفرد ہوتے ہیں۔تہذیبی علوم درحقیقت تہذیبی اقدار ہی کا شعوری ادراک ہوتے ہیں۔تہذیبی علوم کی سطح پر علم اور معلوم میں قابل تقسیم ثنویت اس لیے ممکن نہیں ہوتی کہ معیاری علوم کا معلوم علم سے ماوراء یا علم کے سوا نہیں ہوتا۔ تہذیبی اقدار بعینہ وہی کچھ ہیں جو تہذیبی علوم ہیں، رتبے اور درجے کے لحاظ سے تہذیبی اقدار تہذیبی علوم پر مقدم ہوتی ہیں مگر اسے زمانی تقدم و تاخر نہیں سمجھنا چاہیے۔تہذیبی علوم تہذیبی اقدار کا شعوری ادراک ہیں، اقدار کی ہستی خارج میں واقع زمانی و مکانی شے نہیں ہے بلکہ انسان کے فطری شعور میں ودیعت شدہ ''امور'' ہیں۔تہذیبی اقدار، تہذیبی علوم کی پیداوار نہیں ہوتے جیسا کہ تمدنی اقدار تمدنی علوم کی پیداوار ہوتی ہیں۔ تہذیبی علوم یقیناً تہذیبی اقدار کا نتیجہ ہیں، تہذیبی اقدار وجوداً مقدم نہ ہوں تو ان کے علم کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔عالم و معلوم ''علم'' کے مفروضات اولیہ ہیں۔اقدار کا وجود ''عالم'' یا انسان کی ہستی کا ناگزیر حصہ ہے، ہم اقدار کے بغیر انسان کا تصور نہیں کر سکتے۔اقدار کا ادراک خود انسان کا اپنی ہستی کا ادراک ہے اور اقدار سے بے اعتنائی انسان کی خود فراموشی ہے۔شعور انسانی جن مدرکات کو خارجی عوامل کے ذریعے سے عمل اور ردعمل کے طور پر اختیار کرتا ہے یا سیکھتا ہے وہ حقیقت سے اتنا ہی تعلق رکھتے ہیں جتنی حد تک وہ شعوری عمل یا ردعمل کا حصہ ہوتے ہیں۔''تہذیبی اقدار'' نہ تعلیمی کردار ہیں اور نہ شماریاتی توافق کے نتیجہ کا وضعی جبر ہوتی ہیں۔انسان طفولیت میں خارجی عوامل کی اثر پذیری سے بعض عادات واطوار کو غیر شعوری طور پر اپنا لیتا ہے اور بہ وقت ضرورت بلا ارادہ انہیں انجام بھی دے لیتا ہے۔غیر شعوری عمل اور ردعمل انسان کی کردار سازی نہیں کر سکتا۔ عہد شعور میں سچائی یا صداقت کے ساتھ وفاداری اور جانثاری کا داعیہ خالصتاً اقدار سے شعوری وابستگی کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہی انسان کا ''کردار'' ہے۔تہذیبی اقدار کا شعوری ادراک ان خارجی عوامل کے مقابل اجاگر ہوتا ہے جو ہیئت عمرانی میں اقدار سے متصادم ہوتے ہیں۔عدل وانصاف انسان کے شعوری ادراک کا اس وقت تک موضوع نہیں بنتا یا انسان عدل وانصاف کی جانب بطور معیار متوجہ نہیں ہوتا جب تک ظلم و ناانصافی واقعہ بن کر انسان کے سامنے حقیقت کا روپ اختیار نہیں کر لیتا۔انسان اپنے تہذیبی شعور میں مضمر اقدار کے خلاف

خارج میں کچھ بھی دیکھنے کا روادار نہیں ہے، تاہم خارج جس کا وہ خود بھی حصہ ہے، اقدار کی پامالی کا جس طرح دوسروں میں مشاہدہ کرتا ہے اسی طرح خود کو بھی معصیت کوشی میں شامل دیکھتا ہے۔ درندہ صفت معصیت کا مشاہدہ اور شعور میں مضمر اقدار عالیہ اور فضائل اخلاق کو شعوری ادراک کا موضوع بنا دیتا ہے۔ خارج خلاف اقدار نہ ہو تو تہذیبی اقدار انسان کے شعور میں خوابیدہ مگر عمل اور ردعمل میں بے ارادہ شامل رہتی ہیں۔

۲۴۔　تمدنی علوم وجوداً تمدنی اقدار پر مقدم ہوتے ہیں۔ تمدن کا ارتقا آئے دن نئی ایجادات اور جدید سہولیات کی تخلیق وتعمیم سے عبارت ہے۔ ہر نئی ایجاد شدہ سہولت اپنے استعمال اور زیادہ سے زیادہ کارآمد ہونے کے لیے نئے اصول وضوابط ساتھ لاتی ہے جو تمدنی اقدار کی حیثیت سے معاشرے میں متعارف ہوتی ہیں۔ متمدن معاشرت جدید سہولیات سے ہی آراستہ نہیں ہوتی وہ ان آلات سہولت کے درست استعمال اور زیادہ سے زیادہ مفید ہونے کے تقاضوں سے بھی پوری طرح باخبر ہوتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تمدنی آسانیاں، تہذیبی اقدار کی انجام دہی میں بھی سہولت اور آسانی کو نصب العین بنالیں تو تہذیبی روایت کے ساتھ وابستہ جانثاری کا جذبہ ماند پڑ جاتا ہے۔ تمدنی ارتقا پر قدغن نہیں لگائی جاسکتی، تمدنی سہولیات و آسانیوں کو ناپسندیدہ نہیں سمجھا جاسکتا ہے تاہم تمدنی ارتقا تہذیبی اقدار کی پامالی کا متقاضی ہو تو مہذب معاشرے تمدنی ترقی کو بلاتردد مسترد کر دیتے ہیں مگر متمدن معاشرے تہذیبی اقدار کو اساطیر الاولین کہہ کر پس پشت کر دیتے ہیں۔ تمدنی آسانیاں اور سہولیات تہذیبی اقدار کو لازماً ختم کرتی ہوں یہ ضروری نہیں ہے لیکن جب تمدن کی ترقی میں تہذیبی اقدار حائل نظر آئیں تو مذکورہ بالا صورت لازماً پیدا ہو جاتی ہے۔ تمدنی ارتقا بعض اوقات تہذیبی اقدار کی قیمت پر میسر آتا ہے اور بعض اوقات تہذیبی اقدار کا قیام وبقا تمدنی ترقی کی قربانی کے بغیر میسر نہیں آتا۔ تمدنی آسانی انسان کو ''جہاد'' سے ''اجتہاد'' کی طرف کھینچ لاتی ہیں اور تہذیبی اقدار کی وفاداری ''اجتہاد'' سے ''جہاد'' کی طرف لے آتی ہے۔ مسلم معاشرت میں ''اجتہاد'' جس طرح تمدن کی ناگزیر ضرورت ہے بالکل اسی طرح ''جہاد'' تہذیبی روایت کے قیام وبقا کی ناگزیر ضرورت ہے۔

۲۵۔　مسلم تہذیبی روایت میں ''جہاد'' اور ''اجتہاد'' مشترکہ منزل کے منہج کبھی نہیں رہے۔ تہذیبی اقدار وعلوم کا قیام وبقا فقط ''جہاد'' سے ممکن ہوتا ہے اور تمدنی علوم واقدار کا قیام وبقا اور نشوونما ''اجتہاد'' سے ممکن ہوتی ہے۔ تہذیب ارتقاپذیر فضیلت نہیں ہے، اس کا قیام وبقا ''جہاد'' کا متقاضی ہے، جہد مسلسل کے بغیر اس کے اہداف کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ قائم رکھا جاسکتا ہے۔ تہذیبی اقدار وعلوم کشش وآسائش اور

تسکین وراحت تخلیق کرنے والے علوم واقدار نہیں، وہ قربانی اور ایثار کا درس ہی نہیں دیتے خود اپنی ذات کے لیے بھی قربانی وایثار کے طلب گار ہوتے ہیں۔ جہاد کے بغیر تہذیب کو قائم رکھا جاسکتا ہے اور نہ زوال سے بچایا جاسکتا ہے۔ تہذیبی روایت شعور میں فعال نہ ہو تو تمدنی ارتقاء کا تقاضا یعنی اجتہاد بھی ''جہاد'' متصور ہونے لگتا ہے۔ زوال پذیر تہذیبی شعور اس وقت اور زیادہ اضمحلال کی نذر ہو جاتا ہے جب تمدن میں ''جہاد'' اور تہذیب میں ''اجتہاد'' کیا جانے لگے۔ ''اجتہاد'' قانون سازی ہے اور ''جہاد'' قانون یا حکم کی غیر مشروط اتباع واطاعت سے عبارت ہے۔

والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ